

Elmar Holenstein

Interkulturelle Beziehungen – Multikulturelle Verhältnisse

Auszug aus

Menschliches Selbstverständnis

Ichbewusstsein

Intersubjektive Verantwortung

Interkulturelle Verständigung

Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw 534), 1985, S. 104–180, 186–219

Geschrieben während einer Fellowship, gewährt von der Japan Foundation, am Institute for the Studies of Languages and Cultures of Asia and Africa (heute: The Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa: ILCAA) in Tokyo 1983/84.

Eine französische Teilübersetzung unter dem Titel *Entente interculturelle* erschien 1999 in der Reihe *Humanités* bei den Éditions du Cerf in Paris. Traduit par Charles Jeanson.

© Elmar Holenstein 2012

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung: Siamo barbarissimi	104
II. Geschichtliche Wurzeln des intellektuellen Ethnozentrismus	109
1. Die romantische Idealisierung individueller Volkskulturen	109
2. Das Scheitern des romantischen Ideals der Ausgestaltung einer partikulären Kultur zu einer Universalkultur	114
3. Universale Menschenrechte: europäischer Ursprung und Vorsprung?	116
4. Geopolitische und institutionelle Faktoren	119
5. Die historisierende Unterordnung fremder Kulturen unter die eigene Kultur als Relikt früherer Phasen der eigenen Kulturentwicklung	121
III. Zehn tentative Thesen	124
1. Die menschlichen Kulturen weisen sehr viel mehr spezifische Invarianten auf, als in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, dem Höhepunkt des kulturellen Relativismus angenommen wurde.	125
2. Universale Gesetzmäßigkeiten gibt es in den menschlichen Lebensbedingungen (in den Dingen), in der Weise, wie die Menschen die Lebensbedingungen kognitiv verarbeiten (in den Ideen) und in der Weise, wie sie ihrem Verhältnis zu diesen Ausdruck verschaffen (in den Zeichen).	128
3. Strukturen, die in einer Kultur sehr stark ausgeprägt sind, lassen sich (mindestens ansatzweise) in (nahezu allen) anderen Kulturen ebenfalls finden.	133
4. Was Kulturen unterscheidet, ist weniger eine spezifische Eigenschaft oder ein spezifisches Bündel von Eigenschaften, das einer von ihnen ausschließlich eigen ist, als der unterschiedliche Stellenwert, der in ihnen einzelnen Eigenschaften zukommt. – Was eine Kultur von einer anderen unterscheidet, ist eine unterschiedliche Hierarchie von Eigenschaften, die sich auch in anderen Kulturen finden. – Unterschiedliche Eigenschaften sind stärker oder weniger stark ausgebildet. – Unterschiedliche kulturelle Richtungen dominieren.	137
<i>Exkurs: Vom Denken in kulturellen Gegensätzen</i>	139
5. In jeder Kultur, die sich über mehrere Bevölkerungsschichten und über längere Zeitabschnitte erstreckt, lassen sich Teilkulturen (»Subkulturen«) ausmachen, verschiedene kulturelle Richtungen, Strömungen, Dialekte, Register, Stile, Epochen, Schulen und dgl.	147
6. Interkulturelle Variationen sind intrakulturellen Variationen vergleichbar und nicht selten nicht größer als diese.	149
7. Kulturen, zwischen denen es (infolge geographischer Nähe oder über ausgedehnte Handelsbeziehungen) zu Kontakten kommt, beeinflussen sich unvermeidlicherweise. – Zum ersten Mal seit den Anfängen der Menschheit besteht heute wiederum die Möglichkeit einer universalen Diffusion von kulturellen Eigenschaften.	152
8. Kultureller Isolationismus lässt sich, von Kleinstgruppen abgesehen,	

nicht durchhalten.	160
9. Bei multikulturellen Kontakten kommt es zur Ausbildung von eines speziellen Subcodes des Verkehrs. – Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit besteht die Chance einer universalen <i>lingua franca</i> .	164
10. Alle heute bestehenden Hochkulturen sind Mischkulturen. – Auch die Teilbereiche (Wissenschaft, Technologie, Architektur usw.), in denen sich eine Universalität abzeichnet, sind durch eine Fusion von Beiträgen aus verschiedenen Kulturen charakterisiert.	174
Anmerkungen	186
Bibliographie	206
Namenregister	216

http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Holenstein_Interkulturelle_Beziehungen.pdf

9. Oktober 2011

Interkulturelle Beziehungen – multikulturelle Verhältnisse

Im Ausgang von Japan-Berichten in der
westdeutschen Presse

Nach einer um die Jahrhundertmitte in der Philosophie angelsächsischer wie kontinentaleuropäischer Ausrichtung nahezu einhellig gepflegten Meinung unterscheiden sich Kulturen in einer Weise, die transkulturell gültige Aussagen ausschließt. Als ebenso unmöglich, ja als naiv, auf einer mangelnden Einsicht in die kulturelle Relativität der menschlichen Fähigkeiten beruhend, galten Versuche, Errungenschaften einer Kultur in eine andere zu übernehmen. Von Ansichten dieser Art – manifest in den Pressereaktionen auf die wirtschaftliche Herausforderung Japans – lassen sich noch immer weite Kreise deutscher Intellektueller bestimmen, obwohl die Forschung, führend in den Sprachwissenschaften, die sie nähernden Hintergrundannahmen als ablösungsbedürftig ausgewiesen hat.

Bei Kulturvergleichen paart sich die Bestreitung von interkulturellen Invarianten mit einem inkonsequenten Übersehen von intrakulturellen Varianten, das sich in pauschalen Gegenübersetzungen von ›abendländisch‹ und ›orientalisch‹, von ›europäisch‹ und ›asiatisch‹ oder ›chinesisch‹, ›japanisch‹ usw. verrät. Beides, interkulturelle Invarianz und intrakulturelle Variation sind, im Anschluß an sprachwissenschaftliche Pionierforschungen, neu einzuschätzen. Ineins damit bedarf das Ausgehen von diskontinuierlich einander ausschließenden Kulturtypen einer Korrektur durch die Einsicht in kontinuierlich ineinander übergehende Typen. Eine einzelne Kultur erweist sich zudem nie ausschließlich als der Endpunkt einer Abstammungslinie, einer homogenen Tradition, sondern immer auch als ein Schnittpunkt von Kontaktlinien, von ›arealen‹ Diffusionen über geschichtliche Verwandtschaftsgrenzen hinweg. Das philosophische Ideal einer Universalsprache gilt mit guten Gründen als gescheitert. Ebenso bemerkenswert wie diese Gründe sind die Kompromisse, die approximativ geglückte

Teilrealisationen dieses ausgeträumten Traums möglich gemacht haben. Sie sind verwandt mit den Kompromissen hinter dem sich abzeichnenden Gebrauch – zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit – einer universalen lingua franca.

1. Siamo barbarissimi

Bis in die sechziger Jahre stand das moderne Japan als Modell für andere Länder der Dritten Welt zur Diskussion. Wohlwollend wünschte ihm, wer kosmopolitisch gesinnt war, Erfolg. Bei einem Mißerfolg befürchtete man, was Bertrand Russell (nicht zu Recht, wie sich herausstellte) bereits 1922 (168) bei einer Niederlage der damals militärischen Großmacht Japan prophezeit hatte: daß die gesamte nichtweiße Welt darunter zu leiden hätte, daß das ins Taumeln geratene Überlegenheitsgefühl der Weißen neu erstarken würde und daß die letzte Chance für das Überleben nichtwestlicher Zivilisationen verloren ginge.¹

Seit sich Japan in zukunftssträchtigen Industrien daran gemacht hat, Spitzenpositionen einzunehmen, und zudem die allgemeine Wirtschaftskrise der letzten Jahre besser zu bestehen vermochte, hat sich die Perspektive verschoben. Zur Debatte steht Japan jetzt als Muster für die industrialisierten westlichen Länder. So auch seit drei oder vier Jahren in den Medien der Bundesrepublik Deutschland. Die hier vorherrschende Philosophie ist jedoch befremdend. Es ist nicht die Russells und keine, die dem internationalen Stand der Forschung in den Kulturwissenschaften auch nur nahekommt.

Für seine bislang eingehendste Auseinandersetzung mit dem »Modell Japan« wählte *Der Spiegel*² den Titel »Von den Japanern lernen? Nein!« – Begründung: »Was als originär japanischer Weg . . . feststeht, ist gerade deshalb nicht exportierbar. Lernen von Japan dürfte ein kaum mögliches Unterfangen sein, denn die Verhältnisse und die Menschen in anderen Ländern – die sind nicht so.« – »Lernen von Japan? Für Europäer und Amerikaner scheint das kaum möglich, wäre es doch im Kern ein sozialer, ja emanzipatorischer Rückschritt.« – Schluß: »Japan als Modell taugt nicht, taugt bestenfalls als bestaunenswerte Rarität.«

Das ist nicht jedermanns Ton. Aber die Denkweise, das ergibt ein Umlesen in anderen Blättern und ein Umhören unter Kollegen

und Studenten einer deutschen Universität, ist mit offensichtlich alten Wurzeln über ein weites intellektuelles Spektrum verbreitet. Die zweite Zitatengruppe aus der zweiten bedeutenden deutschen Wochenzeitschrift ist dafür ein Beleg, um so mehr, als hier die Abstandnahme nicht wie häufig mit einem Herunterspielen der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leistungen des anderen Landes einhergeht.

Unter dem Titel »Wieder besucht: Japan. Wie standhalten im Wettbewerb mit einer wesensfremden Gesellschaft«? schreibt Gerd Bucerius in *Die Zeit* (1983)³: »Auch in Japan gibt es ›Gehorsam‹. Er stammt aber aus einer langen Geschichte und ist wohl schon eine genetisch verwurzelte Denkweise. Sie fordert freiwillige Anstrengung durch Verzicht auf Urlaub, auf manche Lebensfreude. . . . Die Familie steht im zweiten Rang. Die Beziehungen zur Firma werden mit denen der Mutter zu ihrem Kind verglichen (›*amae*‹). Nichts davon können wir übernehmen. Wir müssen mit dieser uns endgültig fremden Gewalt fertig werden.« – »Wir müssen diese Gesellschaft akzeptieren. Übernehmen können wir sie nicht; es sei denn, wir wollten 2500 Jahre europäischer Geschichte aufgeben. Unsere Lebensform kann nur sein: Unabhängigkeit und Selbständigkeit des einzelnen, der sich allenfalls vor Gott zu verantworten hat.«

Das ist in einer anderen Sprache geschrieben, in einer, die aus dem Jahre 1910 oder 1920 datieren könnte. Man liest sie mit um so mehr Verstörung, als sie von jemand stammt, dem große Verdienste um den Aufbau und den weithin sichtbaren Erfolg einer liberalen deutschen Nachkriegspresse zugeschrieben werden.

Es fehlt sicherlich nicht an Gegenstimmen.⁴ Seit einiger Zeit werden sie auch mehr gehört, auch in den zitierten Wochenzeitschriften.⁵ Ihnen ist dieser Essay als kulturphilosophischer Sukkurs gewidmet. Bei einem solchen Vorhaben geht man am besten von Kontrasten aus.

1. An erster Stelle ist anzuerkennen, daß die gleichen Publikationsorgane, die, mit Japanischem konfrontiert, eine so abschottende Haltung einnehmen, der feindlichen Stimmung gegenüber den Ausländern im eigenen Land kompromißlos widerstehen. Aber man sollte nicht der Illusion anhängen, man könne sich selber, dem Innenminister und den Leuten, die in jenen Stadtteilen leben, in denen auch die ungeliebten Gastarbeiter ein- und ausgehen, jegliche Fremdenfeindlichkeit verbieten und gleichzei-

tig der Abneigung gegen eine außereuropäische Kultur in den gehobenen Kanälen, die einem Intellektuellen zur Verfügung stehen, einen ungehemmten Lauf lassen, ohne daß sich dies früher oder später auf die Einstellung gegenüber Fremdem und Fremden ganz allgemein auswirkt. Was da auf verschiedenen Ebenen und mit verschiedenen Mitteln abgewehrt wird, ist nicht nur eine fremde Kultur, die türkische hier, die japanische dort, sondern auch – und weniger bewußt – die Bereitschaft zu einem Leben in einer multikulturellen Gesellschaft.

2. Die heute in der Bundesrepublik vorherrschende Einstellung zu Japan kontrastiert in auffallender Weise mit der in den USA dominierenden. Für den *Spiegel* ist Japan »bestenfalls eine bestaunenswerte Rarität«. Nach dem *Stern*⁶, an einer alten ptolemäischen Weltkarte orientiert, »sollten wir das ›Modell Japan‹ dort lassen, wo es hingehört – auf einer Insel in Fernost«. Das amerikanische Nachrichtenmagazin *Time*⁷ gebraucht zur Eröffnung seiner Sonderausgabe über Japan ebenfalls ein altes Bild, aber ein wohl doch realitätsnäheres: Japan, das ist »that vigorous, fascinating nation poised at a hazardous crossroad between East and West«.

Zu viele westdeutsche Reportagen über Japan erinnern an Berichte osteuropäischer Parteizeitungen über den Westen: ein borniertes Sicheinschießen auf die dunklen Flecken, die beim erfolgreichen Rivalen immer auch auszumachen sind, auf Halbwahrheiten, mit denen man sich selber betört. Schlechte Verlierer reagieren so.⁸ Starke Verlierer, die sich bei einem anstehenden Wettbewerb wiederum einen Spitzenplatz zutrauen, wissen, auf was sie zu achten haben, auf die Stärken des Konkurrenten. Ihn holt man am besten mit den Mitteln ein, mit denen er einen selber überrascht hat. Sie wissen entsprechend, seine Leistung zu schätzen.

3. Die pauschale Zurückweisung japanischer Lehrstücke in den eingangs zitierten Wochenzeitschriften kontrastiert auch mit der selektiven Akkulturation, zu der sich Japans Restauratoren vor gut hundert Jahren entschieden hatten. Sie waren zu einem Eintauch von weit mehr gesellschaftlichen und kulturellen Werten bereit, als dies heute in Europa ansteht. Um ihre nationale Unabhängigkeit zu bewahren, hatten sie einen Teil ihrer kulturellen Eigenart aufzugeben. Um einer fremdbeherrschten Verwestlichung zu entgehen, leiteten sie selber – souverän – eine Teilverwestlichung ein. Das Resultat ist heute eine Mischkultur, in der

japanische und europäisch-amerikanische, traditionelle und moderne Elemente so gut zusammengehen wie, mit einem linguistischen Vergleich, die germanischen und romanischen Komponenten in der englischen Sprache. Zusammen mit den geretteten Elementen wird auch der Stil der Mischung als japanisch empfunden. Die Möglichkeit (und das Selbstwertgefühl) einer kulturellen Identifikation ist erhalten geblieben.

Nach dem *Stern* (1981) ist in Japan »fast alles anders, nicht vieles aber besser als bei uns«. Das ist eine einfache Zusammenfassung langer Recherchen. In der Tat dürfte sich die Wahrheit, wenn man sie zur Wahl einer angemessenen Einstellung rein formal abfaßt, zwar einfach ausnehmen, aber doch etwas anders, als der *Stern* sie formuliert. Von verschiedenen Ländern ist zu erwarten, daß in ihnen nicht nur manches, sondern, je mehr man ins einzelne geht, immer zugleich vieles gleich und vieles verschieden, vieles schlechter und vieles besser ist. In den erfolgreichereren dürfte für den Vorsprung Entscheidendes besser sein.

Mir einer realistischen Einstellung dieser Art scheinen sich die Kundschafter der japanischen Modernisierer auf den Weg nach Europa und Amerika gemacht zu haben.⁹ In einem Memorandum um 1880¹⁰ wurde ausdrücklich festgehalten, daß es angesichts der »schrecklichen Folgen der Industrialisierung«, angesichts der Proletarisierung der Arbeiter und der Klassenkämpfe im Westen, gelte, »von den fortgeschrittenen Ländern nicht nur zu lernen, was zu tun, sondern auch, was nicht zu tun ist«. Vorbildliche Wohlfahrtseinrichtungen fanden die damaligen Kundschafter unter anderem in Deutschland bei Krupp. Hinter der vielgerühmten japanischen Betriebsleitung steckt mehr rationale Umsicht, als es Europäern auffällt. Die Folgen der »Post-Industrialisierung« werden nicht weniger »schrecklich« sein als die der Industrialisierung vor einem Jahrhundert. Was zu ihrer Eindämmung zu tun und was zu lassen ist und vor allem, wie man vor ihnen den Kopf nicht in den Sand steckt, wird man zuerst in Japan erfahren können.

4. Am schroffsten schließlich, bis in den Wortlaut, ist der Kontrast der in den letzten Jahren in Westdeutschland gepflegten Einstellung zu Japan mit derjenigen der europäischen Vergangenheit. Wenn man sich in der Abschirmung gegen eine fremde Kultur auf eines nicht berufen sollte, dann auf die »2500 Jahre europäischer Geschichte«. Zwei Dokumente aus dem 16. und 17. Jahrhundert seien hier angeführt.

Das erste stammt von Organtino, einem italienischen Jesuitenmissionar in Japan aus dem Jahre 1577¹¹:

Man muß zur Einsicht kommen, daß die Menschen hier keinesfalls Barbaren sind. Wenn man vom Vorteil der Religion absieht, den wir genießen, sind wir selbst, verglichen mit ihnen, die größten Barbaren (*siamo barbarissimi*). Ich lerne jeden Tag etwas von den Japanern, und ich bin überzeugt, daß es auf der ganzen Welt kein Volk gibt, das von Natur aus so begabt ist wie dieses.

Das andere Dokument ist eine berühmte Stelle im *Traktat über die Gesetze* (1612: § 2.19.9) von Francisco Suarez (1548-1617), einem der Begründer des Völkerrechts.¹²

Das Menschengeschlecht, obgleich in verschiedene Völker und Reiche eingeteilt, bildet stets eine gewisse Einheit, nicht nur als Art, sondern auch gleichsam politisch und moralisch – wie es von der natürlichen Vorschrift der Liebe und der Nachsicht angezeigt wird. Diese erstreckt sich auf alle, auch auf die Ausländer, welcher Nation auch immer. Daraus ergibt sich für jeden souveränen Staat, jede Republik und Monarchie, daß sie, selbst wenn sie mit ihren eigenen Angehörigen eine vollkommene Gemeinschaft bilden, nichtsdestoweniger irgendwie ein Mitglied dieser universalen menschlichen Gesellschaft sind. Keine dieser Gemeinschaften ist sich nämlich derart selbst genug, daß sie nicht der wechselseitigen Hilfe, Partnerschaft und Kommunikation bedarf, manchmal aus Nützlichkeitsgründen, manchmal aber auch aus moralischer Notwendigkeit und Bedürftigkeit – wie es aus dem Lauf der Erfahrung selber hervorgeht.

II. Geschichtliche Wurzeln des intellektuellen Ethnozentrismus

Wie kam es zu einer so bedenklichen Horizontverengung zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert (in Italien und Spanien) und dem 20. Jahrhundert (in Deutschland¹³)? Eine Reihe von geschichtlichen Entwicklungen sind dafür in Betracht zu ziehen.

1. Die romantische Idealisierung individueller Volkskulturen

In der Romantik kam es zu einer Idealisierung der einzelnen Volkskulturen als Individualitäten mit je besonderen, einander nicht angleichbaren, ja infolge ihrer Situationsbedingtheit nicht

einmal angemessen miteinander vergleichbaren Charaktereigenschaften. Kulturelle Eigenschaften können danach nur von jemand, der in der entsprechenden Tradition aufgewachsen ist, verstanden und in ihrer Eigenart gerecht eingeschätzt werden. Was für eine Kultur spezifisch ist, werde von den Angehörigen anderer Kulturen nicht nur nicht als Wert empfunden, sondern auch häufig überhaupt nicht verstanden.

Seit etwas über zwanzig Jahren gibt es hauptsächlich in der amerikanischen Linguistik und Anthropologie eine starke Gegenbewegung gegen einen derartigen kulturellen Individualismus und Relativismus. Sie wendet sich mit überaus interessanten Forschungsstrategien und Resultaten wiederum vermehrt dem zu, was als universal (allen Sprachen bzw. Kulturen gemeinsam) in Frage kommt.¹⁴ Diese erneuerte Universalienforschung ist von den Kulturwissenschaften in Westeuropa, in Deutschland wie in Frankreich, bisher nur am Rande zur Kenntnis genommen worden. Ein solches Defizit macht sich früher oder später über die universitären Elfenbeintürme hinaus bemerkbar. Die Japan-Berichterstattung in der deutschen Presse ist dafür ein Beispiel.

Es sind nicht immer nur Sorgen um Abstriche an der eigenen kulturellen Selbständigkeit, die zu einer Abwehreinellung gegenüber Nachweisen von universalen Gesetzmäßigkeiten führen. Manchmal ist es auch nur die Faszination durch die Vielfalt der Variationen, die eine Ausblendung der Invarianten zur Folge hat. Ein Nachlesen der Schriften von Ernst Cassirer und Leo Weisgerber ergibt, daß diese beiden hervorragenden deutschen Vertreter des sprachlichen Relativismus in diesem Jahrhundert ausreichend Material kannten, ja teilweise dasselbe, um z. B. im Bereich des Farbvokabulars und der Verwandtschaftsterminologie die gleichen universalen Gesetzmäßigkeiten aufzufinden, die seit den sechziger Jahren als Paradebeispiele für sprachliche Universalien vorgeführt werden. Von was sie sich allem Anschein nach allein begeistern und zu verabsolutierten Schlußfolgerungen verleiten ließen, war die unleugbare Vielfalt der Formen. Beim Lesen ihrer Schriften denkt man an jene antiken und mittelalterlichen Physiker, die sich, von der ebenfalls unleugbaren Verschiedenheit der Bewegung himmlischer und irdischer Körper fasziniert, zum Schluß verführen ließen, daß die sich verschieden verhaltenden Körper auch aus einem verschiedenen Stoff beschaffen sein müssen, aus einer ätherischen Stofflichkeit, was sich in Kreisbahnen

bewegt, aus irdischen Stoffen, was senkrecht zu Boden fällt. Newton suchte dagegen und fand auch einen Standpunkt, von dem aus ansichtig wurde, was den so verschieden sich verhaltenden irdischen und himmlischen Körpern gemeinsam ist, und einsichtig, weshalb sie sich verschieden verhalten, sich aber in gleichen Situationen auch gleich verhalten würden. Folglich stand für ihn auch der Annahme nichts mehr im Weg, daß sie aus dem gleichen Stoff sind. Entdeckungen einer vergleichbaren Art sind den Universalienforschern der letzten Jahrzehnte in der Linguistik und in der Anthropologie gelungen.

Eng verknüpft mit der Abwehrhaltung gegenüber universalen Invarianten ist in den kontinentaleuropäischen Kulturwissenschaften die unter dem allgemeinen Titel ›Hermeneutik‹ vertretene Theorie des Verstehens. Zurecht kritisieren japanische Hermeneutiker, konstant mit fremdkulturellen Phänomenen beschäftigt, ihre deutschen Lehrer, nach denen das, was ein Verstehen möglich macht, die Tradition sein soll, die Autor und Interpret gemeinsam ist.¹⁵ Von manchen Hermeneutikern wird das zum Vorbild und Modell erhoben, was leichthin geschieht, wenn man etwas Fremdem ausgesetzt ist: Man gleicht es dem an und führt es auf das zurück, was einem bereits vertraut ist. Das ist nicht das einzige, was im Umgang mit Fremdem menschenmöglich ist. Um dies aufzuzeigen, mag es vorteilhaft sein, sich an andern als den üblichen Beispielen des Verstehens zu orientieren, (a) am Spracherwerb von Kindern, (b) am Umgang mit verschiedenen Sprachen bei Bilingualen und (c) an einer Erfahrung, wie sie während der Ausbildungszeit von vielen gemacht wird.

a) Kinder können sich ihre Sprache und alles, was sie sonst an Erkenntnissen erwerben, gar nicht nach dem hier kritisierten hermeneutischen Modell aneignen. Sie besitzen noch gar keine hinreichende Tradition, von der her sie Neues verstehen könnten. Über was sie verfügen, so nimmt man an, ist vielmehr ein angeborenes Potential von Kategorien, Regeln und Einstellungen, mit dem sie jede der menschlichen Sprachen, denen sie ausgesetzt werden, erlernen können. Aus diesem universalen Code¹⁶ werden jene Kategorien, Regeln und Strategien aktualisiert, die für das Verständnis einer gegebenen Sprache erforderlich sind. Ein Teil von ihnen ist für alle Sprachen notwendig, andere Teile werden immer nur (nicht beliebig, sondern nach

vorgegebenen Entwicklungsprinzipien) von einzelnen Sprachtypen in Anspruch genommen.

b) Ein Bilingualer, insbesondere einer, der von Anfang an zweisprachig aufgewachsen ist, reduziert nicht (oder nur sehr beschränkt) die Kategorien, Regeln und Strategien, die er für die eine Sprache braucht, auf diejenigen, die ihm in der anderen geläufig sind. Er wechselt vielmehr spontan und problemlos von einem Teilsatz seines universalen Stocks an Kategorien, Regeln und Strategien zum anderen. Bilingualismus aber, so heute ein soziolinguistischer Gemeinplatz, ist keine Ausnahmeleistung, sondern nur ein paradigmatischer Grenzfall einer allgemeinen sprachlichen Fähigkeit. Der Code jedes normalen Sprechers ist aufgegliedert in eine Reihe von Teil- oder Subcodes, im Fall von berufsspezifischen Codes als ›Register‹ bezeichnet. Mit größter Selbstverständlichkeit und meistens unüberlegt wechselt man je nach Gesprächsthema, Gesprächspartner und Gesprächssituation von einem Subcode, Stil oder Register zum anderen.¹⁷ Kein kompetenter Sprecher übersetzt (heimlich oder auch nur unbewußt) die hochsprachlichen Sätze, die er hört, zuerst in seinen struktural oft stark abweichenden Dialekt, um sie zu verstehen. Erst recht legt er sich die Sätze, die er sprechen will, nicht zuerst in seinem Dialekt zurecht. Dazu ist er nur mit Mühe oder gar nicht fähig. Er hat vielmehr jenen Teil seiner angeborenen sprachlichen Kompetenz beim Erlernen der Hochsprache entwickelt und auf Abruf bereit, der ihm ein unvermitteltes Sprechen und Verstehen ermöglicht.

c) Das vertrauteste außersprachliche Beispiel für diesen Typ des Verstehens sind Erlebnisse während der Ausbildungszeit, wenn ein Student auf eine Denkrichtung stößt, die von der Tradition, in der er bisher aufgewachsen ist, abweicht, von der er jedoch den festen Eindruck hat, daß sie ihm, seinem Naturell, seiner noch unterentwickelten Denkart, mehr entgegenkommt als das, mit dem er sich bisher abgefunden hat. Nicht wenigen ergeht es so, wenn sie erstmals mit einer fremden Kultur konfrontiert werden. Aber nicht immer ist die Erfahrung und die Folgerung, die aus ihr gezogen wird, eine radikale. Häufig bleibt es bei der Erkenntnis, daß die andere Kultur ein Potential fordert und fördert, das man sich selber zwar zutraut, das man aber nach der Festlegung in andere Richtungen nicht mehr aktualisieren mag und zu aktualisieren vermag oder nurmehr partiell, als eine Art Nebenregister der eigenen Person sozusagen.

Ein geläufiger Einwand gegen eine solche (universalistische) Konzeption des Verstehens lautet, das sie nicht wirklich Neues zu lernen übriglasse. Der Einwand beruht auf schiefen Vorstellungen. Ein begabter Schachspieler kennt selbstverständlich nicht nur die Figuren und Regeln seines Spiels, sondern besitzt auch die Kompetenz für alle denkbaren Strategien. Dennoch ist es für ihn ein Vorteil, wenn er bei einem erfahrenen Schachmeister in die Lehre geht. Es ist ein Unterschied, zu etwas der Begabung nach fähig zu sein und die Begabung zu aktualisieren. Darüber hinaus ist es leichter, eine Strategie aufgrund einer Vorlage zu erlernen, als sie »eigenmächtig« zu entwickeln. Die Kreativität des einzelnen bleibt stets hinter dem an sich Möglichen und dem in der Geschichte bereits Verwirklichten zurück. Wie Schachspieler werden auch Sprachwissenschaftler und Kulturanthropologen auf ihren Feldern immer wieder von erfolgreichen Kombinationen mit den bekannten Figuren und Regeln überrascht, auf die sie in ihren Studierstuben (und *think tanks*) nicht gekommen sind.¹⁸ Eine zweite Annahme, die in der herkömmlichen Hermeneutik beliebt ist, bedarf ebenfalls einer Überholung, das sogenannte Vico-Prinzip¹⁹, nach dem (der üblichen Lesart zufolge) ein Mensch nur verstehen kann, was er auch selber machen kann. Kein Sprachwissenschaftler und kein Entwicklungspsychologe kann dieses beliebte philosophische Prinzip aufrechterhalten. Jeder weiß, daß die passive Kompetenz, das Vermögen, eine fremde Sprache zu verstehen, der aktiven Kompetenz, dem Vermögen, sie zu sprechen, um mehrere »Lektionen« voraus ist. Bei jedem Erwerb einer neuen kognitiven Kompetenz lassen sich in der Regel deutlich drei Phasen auseinanderhalten, das passive Verstehen einer neuartigen Problemlösung, die Problemlösung nach einer Vorlage und die Fähigkeit, das Problem auf die neue Art spontan, aus eigener Einbildungskraft, zu lösen. Weil es leichter ist, sich etwas passiv anzueignen, als es in eigener Regie herzustellen, und weil das passive Verständnis als eine Vorstufe für die aktive Verwirklichung dient, ist es ein Gewinn, sich mit anderen Kulturen vertraut zu machen.

2. Das Scheitern des romantischen Ideals der Ausgestaltung einer partikularen Kultur zu einer Universalkultur

Komplementär zur Idealisierung partikularer Volkskulturen und im Widerstreit mit ihren extremen Formulierungen kam es in der Romantik zur Pflege eines Ideals, dem gemäß eine einzelne Kultur dadurch zu einer Universalkultur werden könne, daß sie sich die Errungenschaften der anderen Kulturen zu eigen mache und mit ihren eigenen Leistungen zu einem harmonischen Ganzen verbinde. Als Vorbild galt den Vertretern dieses Ideals die Art und Weise, wie sich die deutsche Klassik und Romantik Kunstgriffe, Motive und etwas vom ›Geist‹ der griechischen und der Shakespeareschen Dramen anzueignen verstanden hatte. In einer Zusammenfassung der Jenaer Habilitationsschrift *De idea philologiae* (1811) von Friedrich Rückert liest man dazu²⁰:

Was man einst unserer [deutschen] Sprache als Fehler angerechnet, daß sie bei dem Mangel eines eigenen Charakters in der Nachahmung fremder Sprachen sich ergehe, darin liege gerade ihre höchste Universalität. Denn während die übrigen Sprachen in ihrer jedesmaligen besonderen Form beschränkt seien, deren Grenze sie nicht überschreiten könnten, versuche unsere Sprache durch Zusammenziehung aller jener Formen in eine einzige sich als eine universelle Form der Sprache, als eine wahrhaft ideale Sprache auszubilden.

So habe auch unsere Poesie im Durchschreiten so verschiedener Gebiete der Poesie aller Zeiten und Völker die Blüten aller abgepflückt und mit heimgenommen, und sie bemühe sich, dieselben zu einem einzigen, schönen Blumenkranz zusammenzuwinden, mit dem sie nach Erreichung dieses Zieles ihr Haupt wie mit einem königlichen Diadem schmücken werde, wie solches kein anderes Zeitalter jemals getragen.

Zu oft stellte es sich heraus, nicht zuletzt bei den glühendsten Verfechtern einer solchen universalen Assimilation selber, daß dasjenige, was man glaubte, von anderen Kulturen gelernt zu haben, nur Projektionen der eigenen Kultur auf die mehr oder weniger attraktiv verfremdende Oberfläche einer anderen Kultur waren.²¹

Rückerts romantisches Ideal wird heute nicht nur als eine Utopie, sondern oft auch als ein verkehrtes Ideal angesehen. Einflüsse von außen werden nicht als bereichernde Variation, sondern als Überfremdung von Sprache und »kulturellem Erbe« empfunden. Beide, Utopieverdacht und Überfremdungsangst, scheinen auf

eine monolithische Konzeption der einzelnen Kulturen, den Mischcharakter jeder von ihnen außer acht lassend, festgelegt zu sein oder zumindest auf eine unrealistische Vorstellung der Assimilation einer fremden Kultur. Die Aneignung einer anderen Kultur ist etwas, das nur phasenweise und nicht in jedem Zeitpunkt in voll zufriedenstellenden Formen vor sich gehen kann. Statt sich bei den für die ersten Aneignungsetappen typischen Oberflächlichkeiten und Schiefheiten aufzuhalten, wäre es besser, die Gesetzmäßigkeiten in der Reihenfolge der fremdkulturellen Entleihungen und die situationsbedingten Formen von interkulturellen Beeinflussungen, die möglich sind, zu studieren. Ansätze dazu, wenn auch bescheidene, sind vorhanden.²²

Die Desillusionierung über das romantische Ideal einer Universalssprache sollte auch nicht den Blick für jene kulturellen Bereiche verstellen, in denen eine Universalisierung eher möglich ist als in der Sprache oder gar schon Wirklichkeit ist. So kann heute, was als internationale Wissenschaft angesehen wird, im Bereich von Physik und Mathematik nicht nur deshalb als solche gerühmt werden, weil sie sich über den ganzen Planeten durchzusetzen vermochte, sondern auch deshalb, weil sie in ihrer Entwicklung ihrerseits ein interkulturelles Produkt ist, von Entdeckungen gespeist, die aus verschiedenen Kulturkreisen stammen, aus dem chinesischen, dem indischen, dem vorderasiatischen und dem arabischen ebenso wie aus dem seit dem 17. Jahrhundert dominierenden europäischen Kreis.

Darüber hinaus sind auch andere Weisen und andere Träger der Ausweitung einer partikularen Sprache und Kultur ins Auge zu fassen als die von der Romantik vorgestellten. Nach Rückert ist die Universalisierung die Tat eines einzelnen, dafür von der Geschichte ausgewählten Volkes. Realistischer ist die Erwartung einer weitgehenden interkulturellen Bereicherung einer Sprache bei einer gleichzeitig interethnischen Trägerschaft. Die Chance einer solchen, nahezu universalen Trägerschaft hat heute die englische Sprache, die in mehreren außereuropäischen Ländern von Einheimischen als Literatursprache, an einzelnen Orten auch als adoptierte Muttersprache fungiert (in einem Prozeß, den die Soziolinguistik unter den Titeln ›Nativization‹ und ›Indigenization‹ verfolgt). Die Wandlungen, denen das Englisch dabei unterliegt, durch die Übernahme von grammatischen Strukturen, Wortbildungen, Metaphern und dergleichen, ist ein reizender

Beleg dafür, daß Rückerts Ideal einer Universalsprache nicht ohne partielle und als solche schon positiv zu würdigende Realisationsmöglichkeiten ist. Jeder, der Englisch auch nur als Zweitsprache liest, kann daran partizipieren. Als Ganzes bleibt Rückerts Ideal natürlich utopisch, aber doch mehr, was den Grad der interkulturellen Integration, als was den weltweiten Radius dieses Prozesses anbelangt. So verwundert es nicht, daß auch die Bewertung, die dieser Prozeß heute in der Soziolinguistik erfährt, ebenfalls an Rückerts überschwengliche Sätze erinnert.

Using a non-native language [in literature] in native contexts to portray new themes, characters, and situations is like redefining the semantic and semiotic potential of a language, making language mean something which is not part of its traditional meaning. It is an attempt to give a new African or Asian identity [to the English language], and thus an extra dimension of meaning (Kachru 1982: 341; vgl. 344).

3. Universale Menschenrechte: europäischer Ursprung und Vorsprung?

Ein weiterer Grund für den intellektuellen Ethnozentrismus hat mit der im 19. Jahrhundert extremen Betonung der rechtlichen Souveränität der einzelnen Staaten zu tun, die man mit der Behauptung und dem Versuch zur Verwirklichung einer weitgehenden wirtschaftlichen und kulturellen (vor allem sprachlichen) Autarkie zu legitimieren suchte. Inzwischen sind die Grenzen einer solchen institutionell geplanten und geförderten Eigenständigkeit und Eigenart kaum mehr zu leugnen.

Neue Anlässe für antiuniversalistische Entwicklungen gibt es dennoch. Nach der Deklaration einer wachsenden Anzahl von universalen Menschenrechten wird zusehends die Frage laut, ob hier nicht vorschnell Werte als universal aufgestellt wurden, die nur in einer westlichen oder verwestlichten Gesellschaft als solche erscheinen. Was man bei derlei Einwänden vermißt, ist das Zugeständnis, daß vergleichbare Konflikte zwischen den proklamierten Rechten und ungeschriebenen, traditionsbedingten Wertvorstellungen, ja zwischen den proklamierten Rechten selber, keineswegs nur in nichtwestlichen Ländern, sondern ebenso in westlichen an der Tagesordnung sind. Die proklamierten Rechte konfliktieren nicht nur mit schierem Unrecht, sondern

auch miteinander. Das Verhältnis von individueller Freiheit und sozialer Gerechtigkeit ist dafür das Schulbeispiel. Was von Kultur zu Kultur variiert, sind nicht die Rechte an sich, wenigstens nicht die fundamentalsten, sondern das Gewicht, das bei einem Konflikt den einzelnen Rechten zugemessen wird. Unterschiedliche Auffassungen, mit derselben Unerbittlichkeit vertreten, über das Verhältnis der einzelnen Rechte zueinander sind ebenfalls im Westen, von einer philosophischen Schule zur nächsten, auszumachen.

Bedenken der angeführten Art sind auch hinter der Abwehr des »japanischen Modells« in der westdeutschen Presse auffindbar: »Für dieses Gefühl der Sicherheit [einer lebenslänglichen Anstellung] sind die Japaner bereit, auf so manches zu verzichten, was Europäern als unabdingbare soziale Errungenschaft gilt.«²³ Sicherlich ist hier keine einfache Lösung vom Typ »entweder A oder B« zu erwarten. Als Tatsache ist zur Einleitung der Diskussion aber doch festzuhalten, daß Arbeiterverbände in der amerikanischen Autoindustrie zu eben der Zeit, aus der das angeführte *Spiegel*-Zitat datiert, mit Berufung auf das japanische Modell die Nichtentlassung in die Arbeitslosigkeit gegen finanzielle Abstriche eingehandelt haben, die eine nicht weniger empfindliche Beschneidung der individuellen Freiheit bedeuten als eine Arbeitszeitverlängerung, die deutsche Gewerkschaften in erster Linie vom japanischen Modell zu befürchten scheinen.

Es ist ein arger Schluß und eine Selbsttäuschung, wenn schlicht behauptet wird, ein »Lernen von Japan« wäre »im Kern ein sozialer, ja emanzipatorischer Rückschritt«. Es ist nicht zu bestreiten, daß es in Europa und in Amerika soziale Leistungen und emanzipatorische Möglichkeiten gibt, die in Japan nach wie vor fehlen.²⁴ Aber bei solchen selbstgerechten Feststellungen ist nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte doch mehr Umsicht angezeigt. Nicht nur technologische, auch soziale Errungenschaften können Nebenfolgen zeitigen, die das menschenwürdige Leben, das man mit ihnen anstrebte, in sein Gegenteil verkehren. Ein einfaches Beispiel: Viele Wohnquartiere in japanischen Großstädten machen einen wirtlicheren Eindruck als die europäischer Städte. Ein Grund, nicht der alleinige, scheinen die abendlichen und sonntäglichen Öffnungszeiten kleiner Dienstleistungsbetriebe zu sein. In Europa hat man diese unter anderem zum Schutz von Frauen und Kindern vor übermäßiger Arbeitsbelas-

stung in Familienbetrieben abgeschafft. Man scheint hier vor einem Dilemma zwischen zwei sozialen Leistungen zu stehen: Allgemeine Arbeitszeitbeschränkung oder Wirtlichkeit der Städte. Die Wahrscheinlichkeit, daß eine Verbindung der beiden Leistungen gelingt, dürfte in Japan größer sein als in Europa.

In Japan gibt es weniger Polizisten, Richter und Rechtsanwälte als in anderen industrialisierten Staaten. In der Bundesrepublik war das Verhältnis zwischen Polizei und Einwohner nach einer Statistik von 1982 1: 321, in Japan 1: 550.²⁵ Die Richter haben in Japan zudem eine differenziertere Funktion als ihre westlichen Kollegen. Ihre Hauptaufgabe besteht darin, zwischen Ankläger und Angeklagtem außerhalb des Gerichts eine gütliche Einigung zustande zu bringen, einen Vergleich, der beide Parteien befriedigt und die viel beschworene Harmonie wiederherstellt.²⁶ Es kann kaum einen Zweifel geben, wo hier die Emanzipation größer ist und wo es etwas zu lernen gibt.²⁷ Das Mindeste, was einem in Japan aufgehen kann, ist, daß mehr traditionelle Elemente in einer modernen Gesellschaft und auch mehr ländliche Gepflogenheiten in einem städtischen Milieu (länger und in kontinuierlicher, nicht restaurativer Form) haltbar sind, als das in Europa aufgrund eigener schlechter Erfahrungen vorschnell als universal gültig angenommen wurde.

Es ist auch ein Vorurteil, zu glauben, emanzipatorische Errungenschaften seien etwas spezifisch Europäisches und Neuzeitliches. Eine der fundamentalsten emanzipatorischen Leistungen ist die Befreiung von biologischen Bindungen und ihre Ersetzung durch gesellschaftliche Vereinbarungen. Während in Europa noch bis tief in die Aufklärungszeit hinein wegen des Fehlens eines männlichen Nachkommens blutige Kriege ausgetragen wurden, war in Japan die Adoption eines männlichen Familienhauptes (anlässlich der Heirat mit einer eigenen oder einer ebenfalls adoptierten Tochter) eine der selbstverständlichsten Gewohnheiten.

Emanzipatorische Leistungen sind jedoch nicht etwas, das vor Rückfällen sicher ist. Das lehrt die Geschichte Deutschlands genauso wie die Japans. Ein japanisches Beispiel: Von ungefähr 900 bis 1200 war in Japan die Todesstrafe unter dem Einfluß der buddhistischen Achtung vor dem Leben abgeschafft. Heute gehört Japan unter den rechtsstaatlichen Ländern zu denjenigen mit den häufigsten vollstreckten Todesurteilen.

Wenn zur Zeit von Emanzipation die Rede ist, denkt man primär an die gesellschaftliche Stellung der Frau. Auch hier gibt es kaum Zweifel, daß die Chancen der Frau in manchen westlichen Ländern in manchen Belangen besser sind. Aus mehr als einem Grund kommt dies aber auch nicht als eine Überraschung. In Europa dauerte es über ein Jahrhundert, bis nach der ersten offiziellen Erklärung von allgemeinen Menschenrechten nicht nur von Außenseitern, sondern von der entscheidenden Mehrheit realisiert wurde, daß die verkündete Gleichheit aller Menschen mit nicht aufrechterhaltbaren Argumenten in den meisten öffentlichen Angelegenheiten den Frauen vorenthalten wurde. Es ist nicht zu erwarten, daß dieser Prozeß in anderen Gesellschaften mit noch stärkeren traditionellen Bindungen weniger Zeit braucht.

Der Faktor, von dem man eine Beschleunigung des Prozesses erwarten könnte, der westliche Einfluß, ist ein zweischneidiges Schwert. Die Stellung der Frau in der Gesellschaft ist eng verflochten mit der jeweiligen Kultur. Im Iran konnte man feststellen, daß Frauen vor der Wahl zwischen den Vorzügen ihrer Tradition und den Vorzügen der Emanzipation sich (mindestens vorläufig) in großer Zahl für die Tradition, den Schleier sichtbar miteingeschlossen, entschieden. Das Stigma der Verwestlichung, das dem Feminismus anhaftet, wirkt sich auf seinen Erfolg nachteilig aus, ebenso das Stigma der Modernität beim zyklischen Aufkommen konservativer Wellen.

Vielleicht wird in Japan (wie in anderen Ländern) ein wirtschaftlicher Faktor (neben dem hohen Niveau der Ausbildung) die Gleichstellung der Frau stärker und sicherer fördern, als dies ein ideologischer Überbau allein vermöchte. Mit dem Rückgang der Kinderzahl kommt es immer mehr dazu, daß Frauen als Alleinerben die Rechte und Pflichten, die früher dem männlichen Familienoberhaupt vorbehalten waren, übernehmen und mit diesen auch den ökonomischen und politischen Einfluß.²⁸

4. Geopolitische und institutionelle Faktoren

Der Kontakt mit außereuropäischen Kulturen erfolgte bisher in Deutschland größtenteils mittelbar, über süd- und andere westeuropäische Länder. Alles deutet darauf hin, daß es weiterhin bei

einem indirekten Kontakt bleiben wird, nur daß der Vermittler zunehmend die USA sein werden. Die intensivsten Kontakte, längst nicht mehr nur ökonomischer und technologischer, sondern auch gesellschaftlicher und kultureller Art, bestehen heute seitens der führenden Länder Asiens zu den USA. Sie können sich eine solche Ausrichtung selbst im Hinblick auf Europa leisten und die Rezeption ihrer Kultur und das Verständnis für sie in Europa dem kulturellen Gefälle überlassen, das mittlerweile zwischen Amerika und dem alten Kontinent herrscht. Nur in den Künsten, im Bereich der Literaturwissenschaft vor allem, ist Frankreich als internationalem *trendsetter* eine Nische geblieben. Diesen Realitäten angepaßt, beschränkt das Unesco-Projekt, das die weltweite Kenntnis östlicher Literaturen durch die Unterstützung von Übersetzungen fördert, ihre finanzielle Hilfe auf Übersetzungen ins Englische und Französische – ein weiterer Grund, weshalb der romantische Traum Rückerts von der deutschen Sprache als einer universalen Literatursprache ausgeträumt ist.²⁹

Am zumeist indirekten Kontakt mit außereuropäischen Kulturen mag es auch liegen, daß die Institutionen, die sich mit interkulturellen Problemen befassen, und das öffentliche wie akademische Interesse, von denen sie getragen werden, in Deutschland schwach entwickelt sind. Symptomatisch ist die bescheidene Rolle, die im Vergleich zu Frankreich und England, zur Sowjetunion und zu den USA die Ethnologie im kulturellen Leben Deutschlands spielt. Den Platz der Ethnologie nimmt hier die Soziologie ein. Der Titel ›Anthropologie‹, der in anderen Sprachgebieten für die empirische Disziplin der Ethnologie gebraucht wird, ist hier einer philosophischen Disziplin reserviert, die sich hauptsächlich mit der abendländischen Geistesgeschichte befaßt.

Vielleicht ebenfalls mangels eines unmittelbaren Umgangs scheint in der deutschen Philosophie die Beschäftigung mit fremden Kulturen, wenn sie selten und beiläufig genug angegangen wird³⁰, nicht ohne Stocken und häufig nicht ohne eine gewisse feierliche Sprache möglich zu sein. Im Verhältnis zu fremden Kulturen ist wie überall, wo die Selbstidentität tangiert und leicht emotionalisierte Parteinahmen provoziert werden, eine Entkrampfung anzustreben. Mindestens für die Philosophie und die Wissenschaften sollte die Einstellung zu einer fremden Tradition grundsätz-

lich die gleiche sein wie die zur eigenen Überlieferung. Beiden gegenüber ist dieselbe zugleich aufgeschlossene und kritische Haltung angebracht.

Was bei einer ersten Begegnung als schöpferische Weiterentwicklung der eigenen Tradition oder als kreative Auseinandersetzung mit einer fremden Kultur erscheint, erweist sich bei genauerer Nachforschung nicht selten als eine den Bedürfnissen der neuen Situation angemessene Auswertung von Vorlagen, die sich in der Tradition bzw. in der anderen Kultur fanden, dort jedoch aus irgendwelchen Gründen, manchmal äußerlicher Art, unausgewertet blieben. Das war in der von Heidegger 1937 als Vorbild empfohlenen »schärfsten, aber schöpferischen Auseinandersetzung« des griechischen Volkes »mit dem ihm Fremdesten und Schwierigsten – dem Asiatischen«³¹ nicht wesentlich anders, als es heute in Japan dem Westen gegenüber ist. Die alphabetische Schrift, eine der vielgerühmten griechischen Kulturtaten, kann dafür als anschauliches Beispiel dienen. Ansätze, die Silbenzeichen in Anpassung an die komplexere Lautstruktur einer anderen Sprache zu alphabetischen Zeichen umzufunktionieren, gab es auch schon in den vorderasiatischen Schriftsystemen. Die griechische Leistung bestand im konsequenten Ausbau dieser Ansätze.³²

5. Die historisierende Unterordnung fremder Kulturen unter die eigene Kultur als Relikt früherer Phasen der eigenen Kulturentwicklung

In der Romantik wurden einst beide Interessen gleichermaßen gepflegt: das Interesse an fremden Kulturen und das an der eigenen abendländischen Tradition, mit Humboldt und Schleiermacher als jeweilige Symbolfiguren. In der anschließenden Entwicklung ist in Deutschland der Einfluß Humboldts hinter dem Schleiermachers zurückgeblieben. Von Anfang an gab es aber auch eine Kombinationsform, von der das eine Interesse in den Dienst des anderen gestellt wurde: Fremde Kulturen sind interessant, weil sie sich als geschichtliche Vorstufen der eigenen Kultur interpretieren lassen. Hier ist Hegel die Symbolfigur. Noch Wundt schrieb um die Jahrhundertwende seine *Völkerpsychologie* in dieser Perspektive: Die Anfangsphasen der Entwicklung des

menschlichen Geistes seien »nicht unter der Erde, sondern auf der Erde« (1912: 18) zu suchen, nämlich in den sogenannten primitiven Gesellschaften.

Daß Wundt gleich beim ersten Thema, der Sprache, mit seiner Forschungsstrategie scheitert, vermochte ihn nicht umzustimmen. Als er von den Pygmäen und Buschmännern, den »relativ primitivsten Stämmen«, Sprachen berichtet erhielt, die sich mehr als ebenbürtige Alternativen denn als Vorformen zu unseren Sprachen ausnahmen, erklärte er sie – mit einem Rückgriff auf Darwin – als Übernahmen von Sprachen der Nachbarvölker: »Ihre wahrscheinlich sehr dürftig angelegte Sprache erlag einer höher entwickelten« (1912: 21, 55).

Bei einer solchen Einstellung muß es zu schaffen machen, wenn man in anderen Kulturen auf einmal Entdeckungen macht, die sich nicht wie vergangene, sondern wie zukünftige Phasen der eigenen Entwicklung ausnehmen. Im 16. und 17. Jahrhundert fanden die europäischen Seefahrer in Asien Gesellschaften vor, die in Wissenschaft, Technologie, wirtschaftlicher Organisation und in Lebenspraxis in einzelnen Bereichen überlegen, in anderen bereits unterlegen, insgesamt aber auf einer fruchtbar vergleichbaren und wettbewerbsfähigen Stufe waren. Dies war auch noch Leibniz' Befund (1697: II f.):

Wie es das chinesische Reich allein schon an bebautem Land mit Europa aufnehmen kann und dieses an Bevölkerungsreichtum sogar übertrifft, so hat es noch vieles anderes, womit es uns den Rang streitig machen kann . . . In den für das Leben notwendigen Künsten und an Naturkenntnis sind wir, alles in allem betrachtet, ungefähr gleich; beide Seiten haben etwas, das sie der anderen zu deren Vorteil mitteilen könnten. Aber in der Gedankentiefe und in den theoretischen Wissenschaften sind wir ihnen überlegen . . . In der praktischen Philosophie sind wir hingegen sicherlich die Unterlegenen. Das gilt besonders für die Normen in der Ethik und Politik . . .

In der frühen Neuzeit gibt es noch keine Fortschrittsideologie, von der jede Gesellschaft auf einer allgemeinen Entwicklungsskala eingestuft wird. Vom 19. Jahrhundert an jedoch ist die mit Wundts *Völkerpsychologie* illustrierte Entwicklungskonzeption eine kaum mehr in Zweifel gezogene Evidenz und vor allem auch ein fester Bestandteil der Populärwissenschaft. Als man um die Mitte des Jahrhunderts im Uferbereich von Schweizer Seen zahlreiche Pfahlstümpfe aus der Jungsteinzeit und der Bronzezeit

entdeckte, deuteten die Archäologen sie anfänglich als Überreste von ins Wasser hinaus gebauten Dörfern – in direkter Anlehnung an zeitgenössische Berichte und Bilder von Wasserpfahlbauten in tropischen Gegenden, nachweislich von solchen aus der Doreh Bay in New Guinea. Heute werden sie als Relikte von wahrscheinlich ebenerdigen Siedlungen im Uferbereich der Seen gedeutet. Gleichzeitig wurde auf volkstümlichen Zeichnungen das Leben in diesen Siedlungen so dargestellt, wie es Rückwanderer aus Nordamerika bei den dortigen Indianern kennengelernt hatten. Analog wird das Leben der Menschheit im Jäger/Sammler-Stadium heute von der Soziobiologie mit kulturanthropologischen Berichten von ›Naturvölkern‹ illustriert. Lumsden und Wilson (1983: 122 f.) zum Beispiel halten sich dafür an Aufzeichnungen aus diesem Jahrhundert über die Tapirapé-Indianer in Zentralbrasilien.

Die Annahme, daß andere zeitgenössische Kulturen als geschichtliche Vorstufen der eigenen Kultur deutbar sind, setzt voraus, daß die Entwicklung eine unilineale mit ungleichmäßig verteilten Stagnationen ist oder, wenn sie eine sich verzweigende ist, daß die gemeinsame menschliche Natur und vergleichbare Umgebungen zur Ausbildung von homologen und analogen Zügen führen.

Wie immer es sei, für die Idee, daß man in anderen Ländern ältere Phasen der eigenen Kultur, nicht als Ganze, aber doch ausschnittsweise, studieren kann, gibt es noch andere Anlässe. Reisende in Asien und Afrika stoßen häufig auf Gewohnheiten und Institutionen, die in den letzten Jahrhunderten oder auch nur Jahrzehnten aus Europa eingeführt wurden und die sich dort erhalten haben (in Japan am augenfälligsten die Schuluniformen), während sie in den Ursprungsländern anderen Formen gewichen sind. Was man an ihnen studieren kann, sind nicht Überbleibsel aus den Anfängen einer gemeinsamen Kulturgeschichte, wie sie Wundt in der Völkerpsychologie suchte und Wilson in der Soziobiologie sucht, sondern erratische Ausschnitte aus der eigenen jüngsten Vergangenheit. Es ist jedoch ein Kurzschluß, wenn man deswegen auf einen größeren Konservatismus oder eine mangelhafte Eigendynamik in der Entwicklung dieser Kulturen schließt. Das ist schon deshalb verkehrt, weil sich solche Diffusionen mit anschließenden Konservierungen nach allen Richtungen ausmachen lassen.

Wenn sich etwas in einer anderen Kultur länger zu halten vermag

als in der Ursprungskultur, dann ist der naheliegendste Grund eine Affinität zwischen den übernommenen Elementen und den Gewohnheiten oder auch nur Vorlieben in ihrem neuen Milieu. In der Sprachwissenschaft sind solche Erscheinungen wohlvertraut und relativ durchsichtig. Das urgermanische Wort für ›schön‹ **skauni-* (gotisch: **skaun[ei]s*) hat sich im Finnischen, in das es vor gut zwei Jahrtausenden als Lehnwort übernommen wurde, als *kaunis* reiner erhalten als in jeder neueren germanischen Sprache, dank einer glücklichen Angepaßtheit an die Lautstruktur der finnischen Sprache. Wie das Beispiel belegt, hat man es bei derartigen Konservierungen von Fremdeinflüssen keineswegs mit einem neuen Phänomen aus der europäischen Kolonialzeit zu tun. Chinesen nehmen in Japan mit Staunen wahr, daß sich Elemente aus der Tang-Dynastie, einer der Blütezeiten ihrer Kultur, die sie selber nur aus historischen Dokumenten und Monumenten kennen, in Japan, am auffälligsten in der Architektur, bis heute lebendig erhalten haben. Auch Chinesen kommen bei solchen Überraschungen, nicht anders als Europäer, auf die fragwürdige Vermutung, daß die Japaner ein konservativeres Volk seien als sie selber (Dewey 1920: 52).

III. Zehn tentative Thesen

Die nachfolgenden Thesen sind hauptsächlich an Erfahrungen aus den Sprachwissenschaften ausgerichtet. Es sind zu einem guten Teil kulturelle Verallgemeinerungen aus dem Bereich der Sprache, dem am besten erforschten, durchsichtigsten und zugleich alle anderen Teile am meisten durchdringenden und prägenden Teil der menschlichen Kultur. Sie sind als Leitsätze gedacht, als eine Art Faustregeln, auf die bei interkulturellen Überlegungen zu achten sich lohnen dürfte.

1. Die menschlichen Kulturen weisen sehr viel mehr spezifische Invarianten auf, als in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, dem Höhepunkt des kulturellen Relativismus³³, angenommen wurde.

Die vorherrschende Meinung in der Anthropologie bis in die fünfziger Jahre hinein war, daß den verschiedenen Kulturen nur eine Art allgemeiner Rahmenkategorien (*empty frames, blanket categories*) gemeinsam seien, Kapitelüberschriften (*chapter headings*) sozusagen, die es erlauben, die von Kultur zu Kultur variierenden Verhaltensweisen grob zu klassifizieren, nicht aber deren inhaltlich spezifiziertes »behavioristisches Detail«. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und Versuch einer systematischen Gliederung zählt Murdock (1945: 124) 73 solcher Rahmenkategorien in alphabetischer Ordnung auf. Die ersten sieben, zur Illustration der Reihe nach angeführt, sind: »age grading, athletic sports, bodily adornment, calendar, cleanliness training, community organization, cooking«. Andere und bekanntere sind: Erziehung, Gestik, Sprache, Medizin, Musik, Werkzeugherstellung. Einzelne dieser Kategorien lassen sich nach Murdock in ebenfalls universale Komponenten zerlegen, Sprache z. B. in konventionelle Lauteinheiten (Phoneme), bedeutungsvolle Verbindungen solcher Einheiten (Wörter) und Regeln zur Formung von Sätzen (Grammatik), so daß man auf »überaus zahlreiche« Ähnlichkeiten zwischen den Kulturen kommt, die sich jedoch nur »selten, wenn überhaupt« auf »spezifische kulturelle Inhalte« beziehen.³⁴

Gerade solche, und zwar ebenfalls in unübersichtlich gewordener Anzahl, werden heute hauptsächlich von der Sprachwissenschaft und von der Verhaltensforschung belegt.³⁵ Der Einbruch des anthropologischen Dogmas, daß nur verhältnismäßig leere Rahmenkategorien universal sind, ist literarisch datierbar (Kluckhohn 1953: 516 f.). Er erfolgte in den frühen fünfziger Jahren und ist mit den Namen Roman Jakobson und Joseph H. Greenberg verbunden.³⁶ Kluckhohn nennt 1953 als ersten und massivsten Beleg für die Gegenthese die von Jakobson ein Jahr zuvor veröffentlichte Annahme, daß die Laute der natürlichen menschlichen Sprachen kein Zufallsgemisch sind, sondern ein System bilden, dem zwölf binäre Gegensätze zugrundeliegen. Dieses System

erwies sich im einzelnen als revisionsbedürftig, seinen Modellcharakter jedoch vermochte es zu behaupten.

Die meisten Universalien sind keine absoluten, sondern *near universals*, interkulturelle Invarianten von großer Wahrscheinlichkeit. Diese Einschränkung ist nicht erstaunlich, insofern die Invarianten in der Regel nicht, wie in den traditionellen philosophischen Universalienlehren, logisch (apriorisch) begründet werden, sondern psychologisch und biologisch. Wie bei anderen wissenschaftlichen Hypothesen handelt es sich bei ihnen nur um Aussagen mit hoher statistischer Wahrscheinlichkeit.

Noch in einer anderen Sicht handelt es sich, besonders im Bereich der Sprachwissenschaft und der kognitiven Psychologie, um nicht absolute Universalien – ›absolut‹ hier nicht im Gegensatz zu ›statistisch wahrscheinlich‹ verstanden, sondern im Gegensatz zu ›relational‹. Von den einzelnen Eigenschaften wird nicht behauptet, daß sie in (annähernd) allen Kulturen anzutreffen sind, sondern nur, daß sie in Abhängigkeit von der Anwesenheit anderer, mit ihnen sachlich zusammenhängender Eigenschaften auftreten. (Annähernd) universal sind Implikationsgesetze von der Art: ›Wenn eine Kultur C hat, dann hat sie auch B, und wenn sie B hat, dann hat sie auch A, aber nicht notwendigerweise umgekehrt.‹ Diese relationale Einschränkung ist gleichfalls keine Überraschung. Sie ergibt sich aus dem nichtstatischen, evolutionären Charakter der Kulturen und innerhalb von ihnen aus dem nichtstatischen, entwicklungsmaßigigen Charakter ihres Erwerbs durch die einzelnen Individuen.

Universal gilt z. B., daß eine Sprache, wenn sie einen Dual hat (ein grammatisches Mittel zur Angabe, daß von zwei Gegenständen die Rede ist), auch einen Plural hat, und wenn sie einen Plural hat, dann auch einen Singular. Das Implikationsgesetz gilt sowohl phylogenetisch (sprachgeschichtlich) wie ontogenetisch (für den Spracherwerb bei Kindern).³⁷

Das Beispiel der Zahlkategorien ist kennzeichnend dafür, wie die moderne Universalienforschung in eins Invarianz und Variation zum Thema macht. Manche Relativisten bestreiten, daß es, von Trivialitäten abgesehen, interkulturelle Invarianten gibt. Kein Universalienforscher leugnet, daß es Varianten gibt, und zwar hochinteressante. Im Gegenteil, auf was die Universalienforschung, besonders die sprachwissenschaftliche, aus ist, sind zu einem guten Teil gerade die Variationsmöglichkeiten, für die

invariante Gesetzmäßigkeiten gesucht werden. Wie das Beispiel zeigt, variieren die Sprachen in bezug auf ihre Zahlkategorien. Einzelne Sprachen unterscheiden nicht zwischen Singular, Plural und Dual, andere unterscheiden zwischen Singular und Plural, wiederum andere zwischen Singular, Plural und Dual. Diese Variation, so nun die universalistische These, ist nicht beliebig, sondern gesetzmäßig. Universal gilt: Dual impliziert Plural, und Plural impliziert Singular.

Es gibt keine Sprache, die Singular und Dual unterscheidet, aber keinen Plural aufweist. Ebenso wenig gibt es Sprachen, die ausschließlich einen Plural oder einen Dual oder die Kombination Plural und Dual kennen. Solche Sprachen sind durchaus logisch denkbar. Bilinguale Sprecher könnten bei der Rückfrage nach einer wörtlichen Übersetzung behaupten, daß sie die Dinge als normalerweise in Gruppen oder Paaren auftretend betrachten und daher eine Plural- oder Dualform, die durch vorzeigbare Zahlmorpheme zudem als solche gekennzeichnet sind, als neutrale Form vorziehen, analog wie auch einige natürliche Sprachen für Dinge, die hauptsächlich in Gruppen auftreten, die Pluralform zur neutralen Form erheben³⁸, oder wie einige Sprachen für bestimmte Gegenstände, für die andere den Singular verwenden, von ihrer Sichtweise derselben Gegenstände her den Plural benutzen (vgl. engl. *scissors*, dt. ›Schere‹).

Nicht alles, was logisch möglich ist, ist auch natürlich. Eine ausschließlich plurale Ausdrucksweise entspricht nicht der Art, wie Menschen gewöhnlich Gegenstände erfassen. Mit dem Rückgriff auf natürliche Schranken (*constraints*) in der Weise, wie die Dinge der Welt wahrgenommen und kognitiv verarbeitet werden, verfißt die moderne Universalienforschung eine Philosophie der Endlichkeit, d. h. eine Philosophie, wie sie Vertreter des kulturellen Relativismus gewöhnlich mit der Berufung auf die Geschichtlichkeit des Menschen für sich in Anspruch nahmen. Wenn man die Kategorien, die in verschiedensten Kulturen anzutreffen sind, auf ihre Kombinationsmöglichkeiten hin untersucht, entdeckt man, daß von allen logisch denkbaren Möglichkeiten immer nur eine beschränkte Anzahl, und zwar in einer ebenfalls beschränkten Reihenfolge, realisiert sind. Mit den drei genannten Zahlkategorien Singular (S), Plural (P) und Dual (D) sind insgesamt sieben verschiedene Sprachtypen denkbar: solche, die nur entweder den Singular, den Plural oder den Dual kennen; solche, die entweder

den Singular und den Plural, den Singular und den Dual oder den Plural und den Dual kennen; und solche, die alle drei, Singular, Plural und Dual, kennen: S, P, D, SP, SD, PD, SPD. Von den sieben Varianten finden sich nur drei in natürlichen menschlichen Sprachen realisiert: S, SP, SPD. Wenn von den elf Grundfarbwörtern, die von Berlin und Kay (1969) in den natürlichen Sprachen ausgemacht worden sind, nicht alle realisiert sind, dann ist es nicht eine beliebige Auswahl von diesen elf. Wenn in einem Extremfall nur zwei realisiert sind, dann sind es schwarz und weiß, im Fall von drei schwarz, weiß und rot und nicht etwa grau und gelb bzw. grau, gelb und blau oder sonst irgendeine Kombination.³⁹

2. Universale Gesetzmäßigkeiten gibt es
in den menschlichen Lebensbedingungen (in den Dingen),
in der Weise, wie die Menschen die Lebensbedingungen
kognitiv verarbeiten (in den Ideen)
und in der Weise,
wie sie ihrem Verhältnis zu diesen Ausdruck
verschaffen (in den Zeichen).

Nach den traditionellen philosophischen Universalienlehren waren die Dinge (die Natur und damit die natürlichen Lebensbedingungen) für alle Menschen weitgehend die gleichen, ebenso die Ideen (die sich die Menschen von ihnen machen), nicht aber die Ausdrucksweisen für die Ideen. In der Neuzeit wurden die Ideen (die Weltanschauungen) immer mehr als abhängig von ihren jeweiligen Ausdrucksweisen und damit ebenfalls als variierend angesehen. Für die moderne Universalienforschung ist dagegen charakteristisch, daß sie auch auf der Ebene der Ausdrucksweisen universale Gesetzmäßigkeiten annimmt und diese zu einem guten Teil kognitiv begründet, d.h. mit der erneuten Annahme von universalen Gesetzmäßigkeiten im Bereich der Ideen. Sie rückt damit nicht nur vom Relativismus der letzten Jahrhunderte ab, sondern geht mit der Annahme von universalen Ausdruckskategorien gar über die klassischen philosophischen Universalienlehren hinaus.

Wegleitend für die traditionelle, auf Platon⁴⁰ zurückverfolgbare Doktrin war die Formulierung, die ihr Aristoteles zu Beginn von

Perì hermeneías (16a) gegeben hat: »Wie nicht alle dieselben Buchstaben [*grámmata*] haben, so auch nicht dieselben Laute (*phonaí*). Die seelischen Eindrücke (*pathémata thēs psychēs*), deren Zeichen die Laute an erster Stelle sind, sind jedoch bei allen die gleichen. Ebenso sind es die Dinge (*prágmata*), deren Abbilder die seelischen Eindrücke sind.«

In den folgenden Jahrhunderten wechselt in der Tat nur die Ausdrucksweise dieser Ideologie. Nach Boethius von Dacia im Mittelalter ist die *substantia sermonis* (die Substanz der Rede) universal, nicht aber die *articulatio vocis* (die Lautgestaltung), nach Leibniz im 18. Jahrhundert *les idées*, nicht aber *les mots*, nach Husserl zu Beginn dieses Jahrhunderts die »Bedeutungskategorien«, nicht aber ihr »Ausdruck« (die Ausdruckskategorien).⁴¹ Dasselbe Denkschema findet sich im außersprachlichen Bereich. So nahm man an⁴², daß die sittlichen Prinzipien im Grunde überall die gleichen sind, daß ihre Anwendung jedoch von Kultur zu Kultur wechselt, und zwar so extrem, wie es in einem legendären Bericht in Herodots *Historía* (3.38) geschildert wird. Überall findet man eine Ehrfurcht vor den verstorbenen Eltern. Während aber die Griechen sie dadurch zum Ausdruck bringen, daß sie ihre Väter verbrennen, zum Entsetzen der indischen Kallatier, besteht sie angeblich für diese darin, daß sie ihre verstorbenen Väter verspeisen. Desgleichen nahm man an, daß die Gefühle bei allen Menschen die gleichen sind, daß aber, wenn überhaupt etwas, dann der Ausdruck von so Subjektivem, wie es Gefühle sind, von Kultur zu Kultur verschieden ist.

In allen drei Bereichen gibt es jedoch Belege für universale Ausdrucksformen. Die erneute sprachwissenschaftliche Universalienforschung setzte gerade auf der Ebene der Ausdruckskategorien ein, mit dem Nachweis der Universalität von subtilen, »inhaltlich« definierten Lauteigenschaften und Gesetzen ihrer Verbindung zu einem System. Dazu gibt es mannigfaltige Regelmäßigkeiten zwischen der Lautstruktur und der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke, wenn auch nicht in erster Linie in der Hinsicht, auf die man sich zu lange versteift hat, daß nämlich dasselbe Wort für denselben Gegenstand in den verschiedenen Sprachen dieselbe Lautkombination aufweist. Ikonische Gesetzmäßigkeiten sind mehr relationaler als sinnlich-materialer Struktur. (Die Sprachformen haben, wenn man sich an Peirces Unterteilung der *icons* hält, eher den Charakter von Diagrammen als

von *images*.) Die Ausdrucksweise nimmt z. B. der Tendenz nach um so mehr an Länge zu, je höflicher sie ist (Haiman 1983: 800 f.). Die eindrucklichsten außersprachlichen Belege für universale Ausdrucksformen betreffen im Bereich des sozialen Verhaltens die Mutter-Kleinkind-Beziehung⁴³ und im Bereich der Mimik die Ausdrucksformen für die primären Gefühle (Glück, Zorn, Furcht, Überraschung, Ekel, Trauer). Die in einer Kultur als prototypisch oder optimal beurteilten Gesichtsausdrücke für die primären Gefühlszustände werden auch von Angehörigen anderer Kulturen als solche gedeutet. Die nervösen Erregungen, die den wichtigsten Emotionen zugrundeliegen, scheinen unmittelbar mit den entsprechenden Gesichtsmuskeln verbunden zu sein.⁴⁴

Im Verlauf der europäischen Neuzeit, besonders seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts und dann auf breiter Front in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, kam es zu einem Abrücken von der klassischen Universalienkonzeption. Die Grenze zwischen invariant und variierend wurde nun nicht mehr zwischen den Ideen, die der Mensch sich von den Dingen macht, und ihrem Ausdruck gezogen, sondern, in Kants Sprache (1798: 119), zwischen dem, »was die Natur aus dem Menschen macht«, und dem, was der Mensch aus der Natur macht, was er »als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll«. Die Ideen, die man sich von den Dingen macht, erwiesen sich als nicht unabhängig von ihren sprachlichen Ausdrücken. So wurde zwar weiterhin angenommen, daß man grundsätzlich in allen Sprachen über alles sprechen kann, daß man sich jedoch von den universal gleichermaßen gegebenen Dingen in Abhängigkeit von der jeweiligen Sprache unterschiedliche Ideen macht. An die Stelle des »Trugbilds« »einer schlechthin »allgemeinen« Grammatik«, gestützt auf universale Bedeutungskategorien, trat nun als Programm »die besondere Stilistik der Einzelsprache« (Cassirer 1929: 1.83).

Die Einsicht, daß die kognitiven Kategorien von den sprachlichen Kategorien abhängig sind, war ein Fortschritt; voreilig war jedoch die damit verbundene Annahme, dasjenige, was man seit Humboldt als »die innere Sprachform« zu bezeichnen pflegte und was Cassirer mit dem »Stil« einer Sprache meinte, nämlich die Art der Wort- und Satzbildung, könne von Sprache zu Sprache »auf unendlich vielfältige und verschiedenartige Weise« variieren (Cassirer ebd.).

In der Wort- und Satzbildung, z.B. in der Aufteilung eines Wortfeldes mit unterschiedlich vielen Ausdrücken, die sich auf die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke auswirkt, und ebenso in bezug auf die Gegenstandsdimensionen, in die metaphorische Übertragungen vorgenommen werden⁴⁵, gibt es universale Gesetzmäßigkeiten, häufig von der implikativen Art, wie sie für die Zahlkategorien vorgestellt wurden. Welche Gegenstände und Sachverhalte zusammen mit denselben Ausdrücken belegt werden, machen »die innere Form« einer Sprache aus. In diesem Sinne verfißt die moderne Sprachwissenschaft nicht nur eine universale Grammatik, sondern auch, *pace* Cassirer, so etwas wie eine universale Stilistik.

Der radikale Relativismus hatte sich auf ungesicherte Verallgemeinerungen von wissenschaftlich zumeist dürftig gesicherten und außerdem mehrdeutigen Beobachtungen berufen. Seine breite Gefolgschaft, in den verschiedensten philosophischen Lagern, im angelsächsischen wie im kontinentaleuropäischen, bei behavioristisch wie bei intellektualistisch eingestellten Wissenschaftlern verdankte er nicht gründlichen empirischen Untersuchungen, sondern, wie sich immer mehr zeigt, den bis in die fünfziger Jahre dieses Jahrhunderts vorherrschenden philosophischen Anschauungen.⁴⁶ Intellektualisten pflegten sich, wie Cassirer (1929: I.82), auf »die Spontaneität des Geistes«, auf seine »freie Aktivität« in der Verbindung der Sinneseindrücke zu komplexen Gedanken zu berufen. Dazu kamen immer nur begrenzte Belege für die Abhängigkeit der Auswahl und der Ausgestaltung der Sinneseindrücke von den jeweiligen Einstellungen und Interessen der Wahrnehmungssubjekte. Behavioristen erhoben ihre ebenfalls nur in begrenzten Bereichen ausweisbaren Feststellungen, daß sich derselbe Reiz, in Abhängigkeit von Nützlichkeit und Belohnung, mit ganz verschiedenen Reaktionen koppeln läßt, zu einem allgemeinen Gesetz.⁴⁷

Zu Beginn des Jahrhunderts hatte man sprachliche und kulturelle Verschiedenheiten mit einem unterschiedlichen Entwicklungsstand der menschlichen Rassen zu erklären versucht. Die Tatsache, daß noch jeder gesunde Mensch jede Sprache zu erlernen und jede Kultur sich anzueignen vermochte, in die er hineingeboren wurde, mit den gleichen individuellen Schwankungen, die intraethnisch festgestellt werden, führte dann zur Umkehrung der biologischen Erklärungsart. Heute werden mit Vorliebe die Inva-

rianten und nicht die Variationen mit angeborenen Strukturen begründet.

Skeptiker bezweifelten anfänglich die Tragweite von Nachweisen universaler Gesetzmäßigkeiten im Bereich der Sprachlaute und der visuellen Wahrnehmung mit dem Argument, daß hier periphere Sinnesorgane involviert seien, deren vorstrukturierte Funktionsweise niemand bestreiten wolle, während für abstraktere kognitive Leistungen allein zentrale Gehirnprozesse in Frage kämen, deren Plastizität sprichwörtlich sei. Aber die Freilegung universaler Gesetzmäßigkeiten ließ auch bei den ›höheren‹ Prozessen nicht auf sich warten. So gelang es Greenberg (1978: III 249 ff.), in natürlichsprachigen Zahlwortsystemen über fünfzig empirische Verallgemeinerungen zu belegen.⁴⁸ Es zeigte sich zudem, daß auch die Universalien in der Phonologie und in der Farbwahrnehmung zu einem guten Teil nicht peripher, sondern zentral, d.h. gehirnneurologisch, zu erklären sind. Eine solche Erklärung ist auch für die Universalität der Gesichtsausdrücke elementarer Gefühle die naheliegendste, nämlich eine enge Verbindung der neuralen Grundlage der Gefühlserlebnisse mit den Programmen ihres mimischen Ausdrucks.

Die kantianische Trennungslinie zwischen dem, was die Natur aus dem Menschen macht, und dem, was der Mensch im Wahrnehmen, im Denken und im Handeln aus der Natur macht, bedarf der Revision. Was der Mensch aus der Natur macht, ist in einem weiten Ausmaß von eben dieser Natur mitbestimmt. Aber auch für das umgekehrte Verhältnis erscheint es immer mehr plausibel, daß die Natur im Fall des menschlichen Gehirns ihrerseits ihre Gestalt durch eine sukzessive Adaptation an die menschlichen Kulturleistungen gewonnen hat (Koevolution von Gehirn und Kultur), an das, was der Mensch zuvor aus der Natur gemacht hat.

3. Strukturen, die in einer Kultur sehr stark ausgeprägt sind, lassen sich (mindestens ansatzweise) in (nahezu allen) anderen Kulturen ebenfalls finden.

Wenn ein Großteil der universalen Gesetzmäßigkeiten, dem dynamischen, evolutionären Charakter der Kulturen entsprechend, eine implikative Form hat (Wenn *B*, dann *A*, aber nicht notwendigerweise auch umgekehrt), stellt sich die Frage nach jenen potentiell grundlegenden Phänomenen, die in (annähernd) allen Kulturen anzutreffen sind. Die dritte These ist hier als Faustregel in Betracht zu ziehen.⁴⁹

Beispiele aus dem Japanischen sind sprachlich die Höflichkeitsformen und psychologisch die intensive Kind-Mutter-Beziehung, für die das Schlüsselwort *amae* heißt, ein Wort, das zusammen mit der Abhängigkeit des Kindes gegenüber der Mutter die nachsichtige Annahme des Kindes durch die Mutter zum Ausdruck bringt. Redewendungen, in denen dasselbe je nach Gesprächspartner mehr oder weniger höflich gesagt werden kann, gibt es in allen natürlichen Sprachen. Aber nicht überall sind diese Formen so extrem entwickelt, wie sie es im Japanischen sind (und früher noch mehr waren). Die Ausarbeitung von *amae* zu einem psychoanalytischen Grundbegriff stammt von Doi (1971). Doi ist zugleich einer der wenigen japanischen Kulturwissenschaftler, für welche die Tatsache, daß etwas als charakteristischer Ausdruck der japanischen Kultur angesehen werden kann, nicht ausschließt, daß es, in unterschiedlichen Graden der Ausgestaltung, zugleich eine universale Erscheinung ist. In der Regel scheint es so zu sein, daß für einen Phänomenbereich, der in einer Kultur stärker entwickelt ist, in dieser auch der entsprechende Wortschatz stärker ausgebaut ist und die wissenschaftliche Reflexion darauf früher einsetzt.⁵⁰

Als ausgesprochen und ausgeprägt westlich wird immer wieder das Bestehen auf der Autonomie des Individuums angeführt. Die offensichtliche Wertschätzung von gruppenkonformem Verhalten in vielen außereuropäischen Gesellschaften sollte jedoch nicht zur Annahme verleiten, daß ihnen die Wertschätzung von individueller Autonomie abgehe. Sie mag sich in weniger gewohnten Weisen manifestieren, wie in Japan z. B. der Kult der individuel-

len Stärke und Selbstbeherrschung in Samurai-Filmen und Zenschriften nahelegt.⁵¹

Als Antrieb zur individuellen Autonomie gilt bei japanischen Psychologen die Hochschätzung des Kindes seitens seiner Mutter, die im Kind ein Leistungsstreben anregt, das ohne Selbständigkeit gar nicht möglich ist. Die Verinnerlichung der Erwartung der Mutter und ihrer Sorgen führt beim Kind zu einem Schuld- und Verantwortungsbewußtsein, das sich im Verlauf der Sozialisation über die Familie hinaus auf die gesamte Gesellschaft übertragen läßt.

Seit der amerikanischen und der französischen Revolution wird das politische Denken im Westen von unveräußerlichen Menschenrechten beherrscht. Dazu gehört eine gewisse Autonomie des Individuums als Legitimationsbasis für eine mindestens relative und partielle Rechtsgleichheit aller und eine gewisse Autonomie von Gruppierungen von Individuen als Legitimationsbasis für eine mindestens relative und partielle föderative und nationalstaatliche Gesellschaftsordnung.

Zur Erklärung des Mißerfolgs westlicher demokratischer Institutionen in Ländern der Dritten Welt wird gelegentlich unterstellt, daß in den entsprechenden Kulturen die Wertvorstellungen, die für das Funktionieren einer Demokratie vorausgesetzt sind, keine Tradition haben. In solchen Zusammenhängen kann man hören, die beiden Verse

When Adam dolve, an Eve span,
Who was then the gentleman?

seien eben europäischen Ursprungs. Sie waren das Losungswort im englischen Bauernkrieg von 1381. Dazu ist zu sagen, daß die beiden Zeilen auch in Europa nicht jedermanns (weder Luthers noch Bismarcks) Schlachtruf waren und daß es beispielsweise in China vergleichbare Verse gibt, die Jahrtausende älter und offenbar nicht weniger im Bewußtsein breiter Schichten verankert sind.

Grab deinen Brunnen und trink sein Wasser!
Pflüg deine Felder und iß die Ernte!
Was hat des Kaisers Macht mit mir zu tun?

Nach Dewey (1918/19: 211 f.), der die Verse zitiert, sind sie das älteste Gedicht in chinesischer Sprache. Statt »Wer war da der

Edelmann?« »Wo ist da der Edelmann?« – nach einem anderen chinesischen Sprichwort so weit außer Greifweite wie der Himmel: »Der Himmel ist hoch und der Kaiser weit weg.« Hegel hatte, ein Vorurteil übernehmend und weitergebend, noch anders geurteilt. Die Chinesen waren für ihn ein Volk, »das nur das schlechteste Selbstgefühl über sich selber hat und nur geboren zu sein glaubt, den Wagen der Macht der kaiserlichen Majestät zu ziehen« (1970: 174).

Eines der faszinierendsten politologischen Phänomene in den jungen Staaten der Dritten Welt ist die Tatsache, wie leicht und geschickt sich die modernen politischen Forderungen, auch universaler Art, mit landeseigenen Sitten unterbauen, motivieren und propagieren lassen. Der Synkretismus, an dem sich Puristen dabei stoßen, hat selber Tradition, hier wie dort, in Europa nicht weniger als in Asien und Afrika. Die *Pancasila* (»Fünf Regeln«), die Sukarno der indonesischen Verfassung als Präambel voranstellen ließ, sind dafür ein Schulbeispiel:

Diese Staatsmaximen enthalten eine geschickte Mischung von traditionellen und innovativen Elementen. Die Forderung nach Achtung *aller* Menschen und Rassen, die Idee der repräsentativen Demokratie, des sozialen Ausgleichs und letztlich auch das Konzept des auf einem nationalen Konsens gegründeten einheitlichen Staates sind recht modern. Andererseits lassen sich zu ihrer Untermauerung ohne weiteres alte Vorstellungen und Gepflogenheiten herbeiziehen, so die in einer Tendenz zum *Synkretismus* begründete religiöse Toleranz, die traditionell übliche Volkswahl des Dorfvorstehers, die verschiedenen Formen genossenschaftlicher Landbebauung, welche etwa den Unterhalt aufwendiger Bewässerungssysteme ermöglichen, ferner die Tradition gegenseitiger Nachbarhilfe bei größeren, die Kräfte der einzelnen Familie übersteigenden Vorhaben (Schweizer 1984: 5).

Kulturspezifische Erklärungen für politische, wirtschaftliche, wissenschaftliche und – als Symbol – ästhetische Entwicklungen, die für die europäische Moderne kennzeichnend sind, erweisen sich als überaus brüchig. Japan, Korea und Singapur brauchten sich nicht zu Calvinismus und Puritanismus zu bekehren oder von deren Lebensauffassungen auch nur angesteckt zu werden, um ihre kapitalistischen Wirtschaftssysteme zum Blühen zu bringen. Für die dazu erforderliche Mentalität von der Sparsamkeit bis zur Selbstbestätigung durch den wirtschaftlichen Erfolg gibt es in den eigenen und älteren Traditionen genügend Vorgaben.

Nicht minder fragwürdig ist die sprachrelativistische Annahme, daß das Aufkommen der neuzeitlichen Wissenschaften an die Beherrschung der »Muttersprache des abendländischen Geistes« und das von ihr getragene Weltbild gebunden sei. Danach könnten sich Nichteuropäer die europäischen Wissenschaftsentwicklungen nur zusammen mit dem Verständnis der spezifisch europäischen, aus dem Griechischen übernommenen Begrifflichkeit aneignen. Es fehlt hier die Reflexion auf die Möglichkeit, daß die Strukturen, die universal allen Sprachen zugrunde liegen, als Basis für den Erwerb der modernen Wissenschaften ausreichend sein könnten. Es fehlt die Reflexion auf die Tatsache, daß man in China und Japan im 17. und 18. Jahrhundert die astronomischen Theorien von Kopernikus und Newton, beides Modelle moderner wissenschaftlicher Vorgehensweise, ohne die gleichzeitige Übernahme einer europäischen Sprache als wissenschaftliche Hilfssprache rezipiert hat. Es fehlt schließlich die Reflexion auf die Tatsache, daß die Übernahme von modernen wissenschaftlichen Begriffsbildungen Heranwachsenden in einer europäischen Kultur nach wie vor eine Revolution ähnlichen Ausmaßes abfordert wie solchen, die in einer außereuropäischen Kultur aufwachsen. Nicht jeder, der sich mit noch so wachen Augen und kritischem Sinn in seiner Welt umsieht, durchschaut den Schein und kommt auf die Idee, daß die Erde eine Kugel ist und sich um die Sonne dreht.⁵²

Wenn man in der doppelten Autonomie der modernen Kunst, in der Autonomie in bezug auf ihre Verwendung und in der Autonomie gegenüber ihrem Inhalt, ein Symbol der übrigen Autonomie-Entwicklungen der europäischen Neuzeit sieht, dann ist schließlich ein Verweis auf einen japanischen Maler zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Kuwayama Gyokusho, am Platz. Kuwayama äußerte sich mit Spott über zeitgenössische realistische Malereien aus China. Sie könnten mit Werken der (europäischen) Barbaren oder mit solchen von Handwerkern verwechselt werden. Ein wahrer Künstler wolle nicht das genaue Aussehen eines Gegenstandes wiedergeben, sondern seinen Geist (vgl. Sansom 1950: 233).

4. Was Kulturen unterscheidet, ist weniger eine spezifische Eigenschaft oder ein spezifisches Bündel von Eigenschaften, das einer von ihnen ausschließlich eigen ist, als der unterschiedliche Stellenwert, der in ihnen einzelnen Eigenschaften zukommt.

Was eine Kultur von einer anderen unterscheidet, ist eine unterschiedliche Hierarchie von Eigenschaften, die sich auch in anderen Kulturen finden.

Unterschiedliche Eigenschaften sind stärker oder weniger stark ausgebildet.

Unterschiedliche kulturelle Richtungen dominieren.

In Studien über Japan spielt die vertikale Ausrichtung der Gesellschaft eine große Rolle. Selbst was gegen sie zu sprechen scheint, die große Zahl der Bauernaufstände, läßt sich gerade zu ihrer Bestätigung auswerten. Im Unterschied von manchen (bei weitem nicht allen) europäischen Bauernkriegen wurde in den japanischen die feudale Ordnung nie in Frage gestellt. Man protestierte nicht gegen die bestehende Ordnung, sondern allein gegen ihren Mißbrauch mit maßlosen steuerlichen Belastungen. Aber diese Rebellionen weisen doch darauf hin, daß die hierarchische Struktur nicht nur zur Vermittlung von Geborgenheit in einem paternalistischen Gesellschaftssystem angelegt war, sondern auch als ein einklagbares Tausch-System verstanden wurde, in dem eine Seite die Loyalität kündigt, wenn das System nicht mehr angemessen funktioniert (vgl. Befe 1980).

Die Auffälligkeit der vertikalen Struktur läßt leicht die nicht weniger vorhandenen horizontalen Strukturen und egalitaristischen Tendenzen übersehen. Dewey (1918/19: 173), der in den japanischen Volkssitten »eine Art Sozialdemokratie« verkörpert fand, ist eine seltene Ausnahme. Horizontale Strukturen sind in Japan latent so vorhanden, wie im Westen hierarchische und arg autoritäre Strukturen unter der Decke der Gleichheitsideologie.⁵³

In der Edo-Zeit [1605-1867] existierten zwei ganz verschiedene Typen des Familiensystems nebeneinander: das eine nach der konfuzianistischen Lehre, wie bei den Ritterfamilien . . . ; das andere im gemeinen Volk . . . Obwohl man in bezug auf die Moral des japanischen Familiensystems im allgemeinen nur an die konfuzianistische Familienethik denkt, meint der Rechtssoziologe Takeyoshi Kawashima, daß sie in die Schicht der Mehrheit des Volkes nicht durchgedrungen sei. Das Familiensystem der unte-

ren Schicht charakterisiert er wie folgend: die ›Atmosphäre‹ einer gemeinschaftlichen Ordnung herrscht hier (also keine einseitig hierarchische, ›vertikale‹) . . . Wichtig war die Atmosphäre, in der man ein Gemeinschaftsgefühl hat, und in der alles verstanden werden konnte; und nicht einmal das Familienoberhaupt oder die Eltern durften ihr eigenes Bewußtsein oder Handeln hervorheben (Mae 1981: 13 f.).

Es wäre seltsam, angesichts des kognitiven Motivationsanteils von universalistischen Ethiken (vgl. Kohlberg 1969), wenn universalistische Ideen in irgendeiner Kultur über einen längeren Zeitraum bei niemandem aufkämen und bei keiner Gruppe Anklang fänden, z. B. Zeilen, wie sie Sakuma Shōzan (1811-1864) im selben Jahr 1854, in dem Commodore Perry die Öffnung Japans erzwang, im Gefängnis verfaßt hatte⁵⁴:

Als ich 20 war, wußte ich, daß die Menschen in einer Provinz miteinander verbunden sind;

Als ich 30 war, wußte ich, daß die Menschen in einer Nation miteinander verbunden sind;

Als ich 40 war, wußte ich, daß die Menschen in einer Welt von fünf Kontinenten miteinander verbunden sind.

Wohnungsansprüche mögen ein durchsichtigeres Beispiel sein. Im eingangs zitierten *Spiegel*-Report heißt es: »Eine Studie der EG-Kommission kam zu dem böartigen Schluß, die Japaner lebten in ›Kaninchenställen‹.«⁵⁵ Auch *Time* kennt das häßliche Wort von den »rabbit hutches«, aber *Time*⁵⁶ zitiert auch Zahlen, die auf unterschiedliche Wertvorstellungen hinweisen. Die Durchschnittsfamilie gibt in Japan einen geringeren Prozentsatz ihres Einkommens für die Wohnung aus als in den USA. Für das Essen dagegen ist das Verhältnis umgekehrt. Dem Japaner Ezawa (1980: 211), der über Deutschland schreibt, sind dort nicht nur die imponierenden Wohnungen aufgefallen, sondern auch ihr Verhältnis zum »recht bescheidenen« Essen. Er führt dazu eine Maxime an, die er in Westfalen gehört hatte: »Essen unter den Verhältnissen, kleiden nach den Verhältnissen, wohnen über die Verhältnisse«.

Was in Presseberichten als Eigentümlichkeiten der japanischen Wirtschaft hochgespielt wird, vom Arbeitseinsatz (›Arbeitswut‹ nach den einen, mehr spielerisch, mit der ebenfalls bekannten ›Spielwut‹ vergleichbar, nach anderen) über psychologische Flexibilität, innerbetriebliche Solidarität, Konsensbildung, Pflege des

gesellschaftlichen Lebens mit den Arbeitskollegen, Identifikation mit der Firma, nationale Mystifizierung der eigenen Kompetenz und des Erfolgs bis zum ›Fatalismus‹ (zur nichtresignativen Einstellung gegenüber Sachzwängen, unaufhaltsamen geschichtlichen Entwicklungen und unbedachten Nebenfolgen technologischer und gesellschaftlicher Errungenschaften) finden sich sämtliche in mehr oder weniger starker Dosis, in dieser oder jener Büschelung, auch in anderen Industriegesellschaften, zumal sie auch in Japan von einem Ort zum anderen in unterschiedlicher Stärke und Mischung auszumachen sind.⁵⁷

Exkurs: Vom Denken in kulturellen Gegensätzen

Zwei Typen von Typologien können gegeneinander ausgespielt werden. Nach dem ersten Typ unterscheiden sich zwei Kulturen dadurch, daß jede von ihnen durch eine Reihe von Eigenschaften ausgezeichnet ist, die ausschließlich in ihr zu finden sind. Das Verhältnis zwischen den beiden Kulturen ist ein diskretes, diskontinuierliches. Im Idealfall sind die beiden Kulturen nicht einfach nur durch je verschiedene Eigenschaften kontingent voneinander abgehoben, sondern einander durch sich kontradiktorisch ausschließende Eigenschaften entgegengesetzt.

Nach dem andern Typ unterscheiden sich Kulturen, wie von der vierten These formuliert, durch den unterschiedlichen Stellenwert von Eigenschaften, die mehr oder weniger in allen verglichenen Kulturen auszumachen sind. Das Verhältnis zwischen zwei Kulturen ist ein kontinuierliches, der Unterschied ein gradueller. Die charakteristischen Eigenschaften zweier Kulturen unterscheiden sich nicht dadurch, daß sie sich wechselseitig ausschließen, sondern durch den Rang, den sie in jeder von ihnen behaupten. Da Eigenschaften nicht unabhängig voneinander auftreten, entscheidet die jeweils vorherrschende Eigenschaft (bzw. das vorherrschende Eigenschaftsbündel) über die Rangfolge der übrigen. Im Idealfall, aber nur in einem solchen, ist die Rangliste in der einen Kultur gerade die umgekehrte von derjenigen in einer anderen. Dominiert in der ersten Kultur A, folgen dem Rang nach B, C und D. Dominiert in der zweiten Kultur D, folgen dem Rang nach C, B und A. In einem sol-

chen Grenzfall ergibt sich dank dieser Form der Inversion ebenfalls so etwas wie ein polarer Gegensatz zwischen den beiden Kulturen.

Der zweite Typ scheint in der Mehrheit der Fälle der angemessene zu sein. Dominiert aber werden Kulturvergleiche vom ersten Typ, und zwar seit alters. Beispiele lassen sich bis zum Überdruß, ja, wenn man ihren Inhalt zu gewichten beginnt, bis zur Absurdität aufzählen. Drei Listen genügen zur Veranschaulichung (und zur Erheiterung), zur Aufdeckung des Gedankengangs, der ihnen zugrundeliegt, und zum Nachweis der Schwäche in der Analyse der einzelnen Beobachtungen, die es ermöglicht, interkulturelle Gegensätze zu statuieren, wo ebensogut intrakulturelle Variationen auszumachen sind. Die erste, über Ägypten, stammt aus dem fünften Jahrhundert vor Christus vom griechischen Geschichtsschreiber Herodot; die zweite, über Japan, vom spanischen Jesuiten Luis Frois aus dem sechzehnten Jahrhundert; und die dritte, gleichfalls über Japan, vom deutschen Philosophen Karl Löwith aus diesem Jahrhundert.

Wie der Himmel bei den Ägyptern anders ist als in anderen Ländern, der Strom sich anders verhält als die anderen Flüsse, so stehen auch die Sitten und Bräuche der Ägypter größtenteils in allen Stücken im Gegensatz zu denen der übrigen Völker. Bei ihnen gehen die Frauen auf den Markt und treiben Handel, während die Männer zu Hause sitzen und weben. Die anderen Völker schlagen beim Weben den Einschlag von oben nach unten, die Ägypter tun es umgekehrt. Die Männer tragen die Lasten auf dem Kopf, die Frauen auf den Schultern. Den Urin lassen die Frauen im Stehen, die Männer im Sitzen. Ihre Notdurft verrichten sie in den Häusern, das Essen nehmen sie draußen auf der Straße ein. Dafür geben sie als Grund an: das Häßliche, aber Notwendige, müsse man im Verborgenen tun, das nicht Häßliche offen . . . Anderswo tragen die Priester der Götter langes Haar, aber in Ägypten scheren sie es ganz ab. Bei Trauer um die nächsten Angehörigen haben die anderen Völker die Sitte, den Kopf geschoren zu tragen. In Ägypten läßt man, wenn jemand stirbt, Haupthaar und Bart wachsen, während man sich sonst schert. Andere Völker leben getrennt von den Tieren, die Ägypter leben mit ihnen zusammen. Die anderen nähren sich von Weizen und Gerste: in Ägypten gilt es als große Schande, davon zu leben . . . Andere Völker lassen die Geschlechtsteile, wie sie sind; nur die Ägypter und, die es von ihnen gelernt haben, beschneiden sie. Die Männer tragen zwei Kleidungsstücke, die Frauen jede nur eins. Die Segelringe und Segeltaue binden die anderen von außen an die Schiffswände, die Ägypter von innen. Die Griechen schreiben

Buchstaben und rechnen mit Zählsteinchen, indem sie die Hand von links nach rechts führen, die Ägypter von rechts nach links. Dabei behaupten sie, sie schrieben nach rechts und die Griechen nach links . . . (Herodot, 3.35 f.).⁵⁸

Die meisten Leute in Europa sind groß und haben eine stattliche Figur; die Japaner sind an Wuchs und Statur meistens kleiner als wir. – Die Frauen gehen in Europa nicht ohne die Erlaubnis ihrer Männer außer Hauses; japanische Frauen haben die Freiheit, ohne das Wissen ihrer Männer zu gehen, wohin es ihnen gefällt. – Bei uns ist es nicht üblich, daß die Frauen schreiben können; die vornehmen Damen Japans empfinden es als eine Erniedrigung, des Schreibens nicht kundig zu sein. – In Europa sind die Männer Schneider, in Japan die Frauen. – Unsere Kinder lernen zuerst lesen, dann schreiben; japanische Kinder fangen mit Schreiben an und danach mit Lesen. – Wir glauben an die zukünftige Herrlichkeit oder Bestrafung und an die Unsterblichkeit der Seele; die Zen-Bonzen verneinen das alles und behaupten, daß es über Geburt und Tod hinaus nichts gibt. – Unsere Kirchen sind hoch und eng; die japanischen Tempel sind breit und niedrig. – Wir beerdigen unsere Toten; die Japaner verbrennen sie meistens. – Die Europäer lieben gebackenen und gekochten Fisch; die Japaner ziehen ihn roh vor. – Wir besteigen die Pferde mit dem linken Fuß voran, die Japaner mit dem rechten . . . (Frois 1585).⁵⁹

Japan ist für den Fremden zunächst eine verkehrte Welt, die das Eigene, längst Gewohnte auf den Kopf stellt. Man schreibt nicht horizontal und von links nach rechts, sondern vertikal und von rechts nach links; Handwerkszeuge werden beim Gebrauch in umgekehrter Richtung bewegt; die Geste des Heranwinkens sieht für uns aus wie eine solche des Fortschickens; der japanische Regenschirm aus geöltem Papier wird mit der Spitze in der Hand und dem Handgriff nach unten getragen; die Trauerfarbe ist nicht schwarz, sondern weiß; der Tod eines Angehörigen wird mit einem Lächeln mitgeteilt; ein Kuß in der Öffentlichkeit – etwa beim Abschied auf dem Bahnsteig – wäre gegen allen Anstand, während andererseits niemand daran Anstoß nimmt, wenn Frauen ihren Kindern in der Öffentlichkeit die Brust reichen und in der Nähe ländlicher Shintoschreine phallische Symbole verehrt werden. – Die Höflichkeit erfordert, daß eine Frau ihren Schal abnimmt, wenn sie einen Mann begrüßt, während hier ein Mann seinen Hut abnimmt . . . Die gleichen Kontraste finden sich im Fühlen und Denken. Ein japanisches Hausmädchen, das eine kostbare Vase zerbrochen hat, lacht, wenn es dies seiner Herrin mitteilt. Diese ›Unverschämtheit‹ – so wenigstens denkt der verwirrte Ausländer – ist ein Ausdruck von tiefster Verlegenheit (Löwith 1983: 579, 541 f.).⁶⁰

Der Gedankengang ist deutlich in den Texten von Herodot und Löwith. Von einigen auffälligen Gegensätzen geographischer Art

kommt man zu solchen in den »Sitten und Bräuchen« und von diesen zu solchen im »Fühlen und Denken«. Das eine scheint das andere nach sich zu ziehen. Zumindest verleitet es dazu, die »feinen Unterschiede« in den anscheinend gleichen Strukturen, die in verschiedenen Kulturen einander entgegengesetzte Funktionen haben, und die nicht weniger feinen Gemeinsamkeiten in den anscheinend einander entgegengesetzten Strukturen, die in verschiedenen Kulturen dieselbe Funktion haben, zu übergehen.

Dazu werden Gegensätze zu *interkulturellen* Kontrasten erhoben, wo dieselben Kontraste durchaus auch *intrakulturell* auszumachen sind. Die Trauerfarbe und das Lachen in Löwiths Aufzählung sind Beispiele. Schwarz und Weiß sind wie alle Farben ihrem Symbolgehalt nach polyvalent. So ist die klassische Farbe von Trauerblumen auch bei uns weiß, und wenigstens Kinder tragen bei Trauerfeierlichkeiten ebenfalls bei uns weiße Kleider. Umgekehrt wird schwarz auch zur Feier von freudigen Ereignissen getragen. Im übrigen sind Schwarz und Weiß beide tonfreie, nicht-bunte Farben, die sich auch in ihren Wertkonnotationen der Schlichtheit, Vornehmheit und Feierlichkeit usw. gleichen. Desgleichen kennen auch wir ein Lachen nicht nur vor Freude, sondern auch aus Verlegenheit, »fassungslos« in beiden Fällen. Gleichzeitig ist das Lachen vor Freude und aus Verlegenheit wohl unterscheidbar, in Japan nicht anders als in Europa.

Eine Gefahr der Universalienforschung ist die voreilige Behauptung von Gleichem, wo eine sorgfältigere Analyse in der Feinstruktur Unterschiede freilegt. Hier ist es Löwith, der als Advokat des kulturellen Relativismus diesen Fehler begeht, außer beim Lachen auch beim Gestus des Heranwinkens. Dieser Gestus ist nicht nur in Japan üblich. Er wird ebenfalls aus Indonesien berichtet. Er ist am ehesten dem Gestus vergleichbar, mit dem wir Hunde zu uns heranlocken, indem wir bei ausgestrecktem Arm, nur wenig vor dem Knie, mit der flachen Hand zu uns hin winken. Beim japanischen und indonesischen Heranwinken sind Arm und Hand nahezu waagrecht nach vorne ausgestreckt. Wird nun die Hand bei einem emphatischen Winken sehr rasch bewegt, sieht sie der bei uns gebräuchlichen Geste des Wegschickens zum Verwechseln ähnlich. Aber daß Gesten bei einer emphatisch beschleunigten Ausführung anders als bei einem langsamen und sorgsamem Vollzug von bloßem Auge kaum mehr zu unterscheiden sind, ist bekannt, am bekanntesten bei einem anderen Gestus,

der interkulturell gleichfalls in gegensätzlicher Funktion anzutreffen ist, beim Gestus für Ja und Nein. Die Ja- und Nein-Gestik ist ein Paradebeispiel für Gleichheiten in der Feinstruktur, wo bei einer groben Skizze allein ein Gegensatz augenfällig ist, und für den Nachweis, daß eine anscheinend ausschließlich interkulturelle Variation auch intrakulturell gefunden werden kann.⁶¹

Wir bewegen den Kopf zum Ja nach unten und zum Nein seitwärts. In Bulgarien und einigen anderen Gegenden Südosteuropas ist es anscheinend gerade umgekehrt: Der Kopf wird bei einem Nein auf der vertikalen Achse bewegt und bei einem Ja auf der horizontalen Achse. Wiederum kommt es zu einer Verwechslung mit unserem Gebrauch am ehesten bei einem emphatischen Vollzug. Bei einer bedächtigen Ausführung ist der Unterschied unübersehbar. In der vertikalen Dimension wird beim Ja der Kopf nach vorne und unten bewegt, beim Nein hingegen nach oben und hinten geworfen. Bei intensiven, raschen und vor allem bei wiederholten Bewegungen verschwindet der Unterschied fast ganz. Ähnlich ist es mit der horizontalen Bewegung. Bei ihrer Verwertung für den Ja-Gestus wird der Kopf zur Seite gewendet, bevorzugt zuerst nach rechts, dem Partner gleichsam dargeboten, um ihm, wie es die Redewendungen zum Ausdruck bringen, »das Ohr zu leihen« oder »ganz Ohr zu sein«. Bei der Verwendung zum Nein wird der Kopf dagegen abgewandt, an gewissen Orten auffälligerweise zuerst nach links, und der Gesichtskontakt damit verweigert. Auch hier sind bei einer emphatisch beschleunigten Ausführung das Ja und Nein verschiedener Kulturen kaum auseinanderzuhalten.

Soviel zu den Unterschieden in den Gesten, die zu entgegengesetzten Zwecken gebraucht werden. Was ist den auf den ersten Blick entgegengesetzten Gesten, die zu ein und demselben Zweck gebraucht werden, gemeinsam? Die vertikale wie die horizontale Ja-Gestik scheint aus Verhaltensformen abzustammen, die eine Kontaktbereitschaft anzeigen, die Nein-Gestik umgekehrt aus solchen, die eine Kontaktverweigerung signalisieren. Bei der Seitwärtsbewegung des Kopfes zum Ja leiht man dem Partner, wie gesagt, das Gehör. Das Kopfnicken zum Ja hängt mit der Grußhandlung zusammen, mit der man seine Unterordnung zum Ausdruck bringt. Die Verwandtschaft von Gruß und Ja ist nicht auf die Kopfbewegung beschränkt. Die Ainu, die zum Grüßen einen besonderen Handgestus pflegen, gebrauchen diesen auch

als Ja-Geste. Sie legen zuerst die Hände auf die Brust und senken sie dann, die offenen Handflächen vorzeigend, in einer schwingenden Bewegung nach vorne. Ein überaus weit verbreitetes Zeichen der Bereitschaft zur Interaktion ist das Öffnen der Augen und das Anheben der Augenbrauen. In Polynesien signalisieren sie nicht nur das Ja zum sozialen Kontakt, sondern ein Ja ganz allgemein. Das Anheben der Augenbrauen ist jedoch ambivalent. Es signalisiert in Gegenden, in denen zum Nein der Kopf nach oben und hinten geworfen wird, synekdochisch, als Teil für das Ganze, auch Nein. Diese Ambivalenz erklärt sich aus seiner ursprünglichen Bedeutung. Ursprünglich bringt es erhöhte Aufmerksamkeit zum Ausdruck, eine Voraussetzung gleichermaßen zur bewußten Kontaktaufnahme und zur Kontaktverweigerung.

Beim Ausdruck des Neins mit einer Bewegung des ganzen Kopfes ist der Ursprung aus einer Verweigerungsgeste in der vertikalen wie in der horizontalen Dimension leicht erkennbar. Bei der vertikalen Bewegung ist der Verweigerungscharakter besonders deutlich, wenn zur Verstärkung mit dem Kopf auch ein oder beide Arme nach oben geschwungen werden, die offenen Handflächen dem Gegner zugewandt, ihn abhaltend. Die horizontale Nein-Bewegung des Kopfes wird von Verhaltensforschern seit Darwin aus einer Nahrungsverweigerung abgeleitet, dem Ausweichen des Säuglings vor der Mutterbrust. Vergleichbare Abschüttelbewegungen sollen auch bei pelztragenden Säugetieren und bei Vögeln beobachtbar sein.

Die Ja- und Nein-Gesten, mit denen sich *interkulturelle* Gegensätze statuieren lassen, finden sich als sekundäre Gesten auch in einzelnen der so, in bezug auf die primären Gesten, einander entgegengesetzten Kulturen, *intrakulturelle* Varianten bildend. Auch wir benutzen als sekundären Nein-Gestus das Werfen des Kopfes nach oben und hinten, meistens begleitet von einer entsprechenden Abwehrbewegung mit einer oder beiden Händen und einem emphatischen Nein-Ruf. Aus Sri Lanka wird die Verwendung der vertikalen zusammen mit der horizontalen Kopfbewegung als Ja-Gestus berichtet, das Nicken mit dem Kopf als Ja auf eine Frage und das Zur-Seite-Bewegen des Kopfes als allgemeiner Ausdruck eines Einverständnisses. Dabei soll dieser zweite Ja-Gestus vom Schütteln des Kopfes als Nein-Gestus deutlich unterscheidbar sein.

Es besteht bei der Ja- und Nein-Gestik, wenn nicht eine universale, so doch eine interkulturelle Tendenz, den offenkundigen Gegensatz in der Bedeutung durch einen ebenso augenfälligen Gegensatz im Ausdruck wiederzugeben. Neben dem unterschiedlich verwendeten Gegensatz zwischen der vertikalen und der horizontalen Kopfbewegung findet man dafür in Griechenland und anderen Gegenden des Mittelmeerraumes auch noch die einander entgegengesetzten Richtungen auf der vertikalen Achse: das Anheben des Kopfes als Nein und sein Verbeugen als Ja.

<i>Ja- und Nein-Gestik</i>				
	<i>›deutsch‹</i>	<i>›bulgarisch‹</i>	<i>›griechisch‹</i>	<i>›polynesisch‹</i>
<i>Ja</i>	vertikal	horizontal	nach unten	nach oben
<i>Nein</i>	horizontal	vertikal	nach oben	

Bei der unterschiedlichen Verwendung der vertikalen und der horizontalen Kopfbewegung für Ja und Nein scheint es so zu sein, daß die Festsetzung der Bedeutung der einen Bewegung die entgegengesetzte Verwendung der anderen nach sich zieht. Dies ist eine Tendenz, die auch sonst bei entgegengesetzten symbolträchtigen Phänomenen zu finden ist, bei Wasser und Feuer zum Beispiel. Die positive oder negative Wertung des einen Elementes induziert die entgegengesetzte Wertung des anderen. Beim südamerikanischen Sherente-Stamm, der in einem trockenen Tal lebt, symbolisiert Wasser Leben, bei den Bororo, die ein sumpfiges Gebiet bewohnen, dagegen Tod. Der Symbolgehalt von Feuer ist bei den beiden Stämmen gerade umgekehrt. Der maßgebende Symbolwert des Wassers ist kontingent, von den ökologischen Umständen abhängig, der Symbolwert von Feuer dagegen »relativ motiviert«, abhängig vom Symbolwert des ersten Elements (Lévi-Strauss 1964: 194).

	<i>Symbolwert</i>		<i>Symbolgehalt</i>	
	<i>Wasser</i>	<i>Feuer</i>	<i>Wasser</i>	<i>Feuer</i>
<i>Sherente</i>	+	-	Leben	Tod
<i>Bororo</i>	-	+	Tod	Leben

Lévi-Strauss spricht in solchen Fällen von einer »symétrie inversée« oder einer »transformation symétrique et inverse« zwischen verschiedenen Kulturen. Interkulturell gegeben ist ein Gegensatzpaar, wobei die Werte bzw. die Bedeutungen der einander entgegengesetzten Phänomene variieren, nicht beliebig, sondern

derart, daß das Verhältnis in einer Kultur durch eine einfache Transformation, eine solche der Inversion, in das der anderen Kultur überführt werden kann. Der Gegensatz als solcher ist invariant, die Richtung des Gegensatzes dagegen variabel. Was einander beziehungslos entgegengesetzt zu sein scheint, läßt sich als Realisation ein und desselben Verhältnisses nach zwei verschiedenen Richtungen darstellen.

Das gilt auch für komplexere als die geschilderten Einführungsbeispiele. In den Totemgesellschaften sind verschiedene Tierarten ausschlaggebend für die Gesellschaftsordnung, in den Kastengesellschaften verschiedene Berufe. Das eine System stützt sich auf natürliche Gegebenheiten, das andere auf kulturelle. In bezug auf die Heiratsmöglichkeiten ist das Verhältnis gerade umgekehrt. Die Totemgesellschaften sind exogam. Die Totems werden wie kulturelle Festlegungen behandelt, die eine fruchtbare Verbindung nicht ausschließen. Die Kastengesellschaften sind endogam, als ob die Kasten natürliche Arten wären, die sich nicht verbinden können (Lévi-Strauss 1962: 144 ff.).

	<i>Gesellschaftsordnung</i>	<i>Heiratsordnung</i>
<i>Totemgesellschaft</i>	natürlich	kulturell
<i>Kastengesellschaft</i>	kulturell	natürlich

In der sprachwissenschaftlichen Universalienforschung spielen analoge interlinguale Inversionen nur eine untergeordnete Rolle. Greenbergs »Universale 20« (1963: 87) ist ein Beispiel: Wenn die Determinatoren (Demonstrativpronomina D, Zahlwörter Z und Adjektive A) dem Nomen N vorausgehen, ist die Reihenfolge DZA. Folgen sie dem Nomen, so ist die bevorzugte Reihenfolge gerade die umgekehrte:

DZAN NAZD

Invarianz und Variation sind hier miteinander verschränkt. Das Verhältnis der Determinatoren zum Nomen ist zugleich variabel und invariant. Die drei Determinatoren können vor oder nach dem Nomen stehen (Variation). Der Abstand zum Nomen bleibt konstant. Am nächsten beim Nomen stehen die Adjektive, an zweiter Stelle die Zahlwörter und an dritter die Demonstrativa (Invarianz). Was auffällt, Invarianz oder Variation, hängt von der Betrachtungsweise ab. Forschungshemmend ist die Versteifung auf eine Betrachtungsart. Möglich und fruchtbar sind beide Be-

trachtungsweisen, der flexible Wechsel zwischen ihnen und ihre Verbindung.

5. In jeder Kultur, die sich über mehrere Bevölkerungsschichten und über längere Zeitabschnitte erstreckt, lassen sich Teilkulturen (>Subkulturen<) ausmachen, verschiedene kulturelle Richtungen, Strömungen, Dialekte, Register, Stile, Epochen, Schulen und dergleichen.

Nach dem Credo des kulturellen Relativismus gilt, in einer ansprechenden Formulierung von Habermas, aus seiner früheren relativistischen Zeit (1958: 106):

Den Menschen gibt es so wenig wie die Sprache. Weil Menschen sich erst zu dem machen, was sie sind, und das den Umständen nach je auf eine andere Weise, gibt es sehr wohl Gesellschaften und Kulturen, über die sich, wie über Pflanzenarten oder Tiergattungen, allgemeine Aussagen machen lassen; aber nicht über den Menschen.

Das Gegenteil dürfte der Fall sein. Es scheint leichter zu sein, über *den* Menschen spezies-spezifisch allgemeine Aussagen zu machen als kulturspezifisch allgemeine über einzelne Gesellschaften und Kulturen, von positiven Rechtssetzungen abgesehen. Kulturelle Dynamik und innergesellschaftliche Rollenverteilungen führen unaufhaltsam zu Variantenbildungen:

Was die Kultur . . . anbetrifft, so enthält selbstverständlich jede Kultur die verschiedensten Richtungen. Je konkreter sie wird, desto mehr verschiedene Richtungen hat sie (Nishida 1940:19).

Im alten Japan waren die aristokratische Samurai- und die bürgerlich-städtische Kultur so stilverschieden wie ihre Theaterformen Nō und Kabuki und so konfessionell geschieden wie die buddhistischen Sekten des Zen und des Nichiren. In China gab es nicht einfach nur >die chinesische Philosophie<, sondern innerhalb dieser taoistische, konfuzianistische und buddhistische Traditionsstränge, die sich zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten mehr oder weniger selbständig behaupteten oder vermischten oder in Neo-Formen erneuerten und zugleich veränderten.

Keine Eigenschaft findet sich in allen Varianten einer Kultur und nur in ihnen und nicht auch in Varianten anderer Kulturen. Die Subkulturen widerstreiten sich teilweise. Sie können sich aber auch überkreuzen und Verbindungen eingehen. Jedes Individuum partizipiert an mehreren von ihnen. Die einzelnen Menschen sind so wenig homogene Erscheinungen wie die einzelnen Kulturen und ihre Epochen.

Für die Entwicklung der Sprachwissenschaften ist kennzeichnend, daß in den sechziger Jahren gleichzeitig mit dem Wiedererstarken der Universalienforschung, der Zuwendung zu dem, was *interlingual* allen Sprachen gemeinsam ist, eine Zuwendung, in der Soziolinguistik, *intringual* zu den Variationen innerhalb der einzelnen Sprachen einsetzte. Dagegen fällt auf, daß sich intrakulturelle Homogenisierungen und in der Geschichtsschreibung intraepochale Verallgemeinerungen besonders häufig und kraß bei antiuniversalistischen Vertretern des kulturellen Relativismus finden.

Die Mißachtung von intrakulturellen Variationen, von der Küche bis zur Kirche, führt zu ebenso krassen wie komischen Vereinfachungen. Wegen ihrer Popularität, auch wegen der Prominenz des Kritisierten, Roland Barthes (1970), und der Kompetenz der Kritikerin, Hidé Ishiguro (1983), sei ein Beispiel ausführlicher zitiert:

Even the factual mistakes [in *L'empire des signes*] derive less from ignorance about Japan than from Barthes's decision to draw a contrast between things Japanese and things European. His claim that ›for us in France, clear soup is a poor soup‹ is as bizarre as his claim that in Japanese cuisine ›nappage‹, or coating of foodstuffs with sauce, cream or pastry, is unknown. Japanese cooks pride themselves on the ground walnut sauce, fermented soybean and citron paste or sesame cream with which they coat their vegetables, just as a French chef may boast of the transparency of his consommé.

But Barthes's ›Occident‹ is even more of a fantasy world than his Japan, being populated by autonomous Cartesians, each convinced of having privileged access to his inner self, and whose every speech act and gesture is an expression of his authentic self. . . . They do not trust manners and surfaces. It is as if the Oscar Wildes or the Robbe-Grilletts whom Barthes himself championed had never existed. Barthes's Europeans aspire to informality and frankness. ›Why in the West is politeness regarded with suspicion?‹ he asks. He has obviously not witnessed a roomful of people

go cold with suspicion in England when a mere acquaintance arrives and proceeds to address people by their first names, slapping them on their backs (Ishiguro 1983).

6. Interkulturelle Variationen sind intrakulturellen
Variationen vergleichbar und nicht selten
nicht größer als diese.

Verschiedene Sprachen bzw. Sprachen, die von ihren Sprechern als verschieden angesehen werden, Serbisch und Kroatisch in Jugoslawien, Hindi und Urdu in Indien, variieren grammatisch nicht mehr als die Oberklassen- und Unterklassenformen ein und derselben Sprache. In zwei- und mehrsprachigen Gesellschaften haben interlinguale Variationen bei ein und demselben Sprecher häufig dieselbe stilistische Funktion wie intralinguale Variationen in einer monolingualen Gesellschaft (Gumperz 1969: 435 f.).⁶² Während die prototypischen Referenten für Grundfarbwörter bei Sprechern derselben wie von verschiedenen Sprachen nahezu identisch sind, schwankt ihr Ausdehnungsbereich (bei derselben Anzahl der Grundfarbwörter) intra-ähnlich wie interlingual (Berlin und Kay 1969). Ähnlich variieren im allgemeinen Fachkenntnisse und der mit ihnen einhergehende Umfang des Wortschatzes (für Schnee, Pferdehaltung und dergleichen) interkulturell nicht stärker als intrakulturell (Clark und Clark 1977: 552).

Intrakulturelle Variationen sind besonders auffällig auf der geschichtlichen Achse. In der Sprachwissenschaft spricht man in diesem Zusammenhang von »Croces Paradox der Generationen«. Die einander nächsten Generationen verstehen sich und sind auch der Meinung, die gleiche Sprache zu sprechen. Weit auseinanderliegende Generationen, mit Zeitspannen von über tausend Jahren, könnten sich jedoch nicht mehr verständigen und wären der Ansicht, verschiedene Sprachen zu sprechen. Genetische Kontinuität verhindert nicht typologische Abwandlungen. Infolge von Konvergenzen kommt es dazu, daß genetisch nicht verwandte Sprachen in mancher Beziehung einander ähnlicher sind als genetisch zusammenhängende Sprachen. Die modernen romanischen Sprachen kennen – anders als das Latein, aus dem sie hervorgegangen sind, aber wie die griechische und die deutsche Sprache, mit denen sie weniger nah verwandt sind – Artikel. Interkultu-

relle Konvergenzen und damit einhergehend intrakulturelle Divergenzen werden durch Kontakte gefördert. Jede Kultur ist nicht nur das Endglied einer Abstammungsreihe, sondern ebenso das Ergebnis von wellenartig sich ausbreitenden interkulturellen Übertragungen. Schon aus diesem Grund verrät eine Berufung auf »2500 Jahre europäischer Geschichte« zur Verweigerung gegenüber Angeboten außereuropäischer Kulturen eine fragwürdige Einstellung.

Japanische Philosophen versuchen gerne, die Eigenart ›der japanischen Kultur‹ in Anlehnung an Formulierungen zu charakterisieren, mit denen europäische Denker (beliebt sind die Philosophen Bergson und Heidegger, die Dichter Goethe und Rilke, die Mystiker Eckhart und Johannes von Kreuz) ihre eigenen, wenn nicht Erfahrungen, so doch Ideale beschrieben haben (vgl. Sakabe 1982). Wenn sie damit zugleich die Einzigartigkeit ›der japanischen Kultur‹ zu belegen trachten, widerlegen sie diese gerade mit ihren europäischen Zitaten. In Japan vorherrschende Auffassungen haben häufig eine Affinität mit kulturellen Bewegungen, die in Europa mehr Nebenströmungen sind, von Zeit zu Zeit aber auch als Hauptströmungen in Erscheinung treten.

Von der anderen, europäischen Seite her versuchte Heidegger alle Umschreibungen für *Iki*, einer wichtigen Kategorie japanischer Philosophen, mit denen er selber Begriffe aus der europäischen Metaphysik und Ästhetik assoziierte, gleichsam im Keime zu ersticken. Es sei fraglich, »ob es für die Ostasiaten nötig und berechtigt sei, den europäischen Begriffssystemen nachzujagen« (1959: 87) – »Zumal für die ostasiatischen und die europäischen Völker das Sprachwesen ein durchaus anderes bleibt« (113). Graf Kukis Erläuterung von *Iki* mit einem »sinnlichen Scheinen, durch dessen lebhaftes Entzücken Übersinnliches hindurchscheint«, erinnerte Heidegger an die Unterscheidung zwischen einer sinnlichen und einer übersinnlichen Welt, auf der die abendländische Metaphysik aufruhe, und seine Wiedergabe mit »das Anmutende« an Schillers Schrift »Über Anmut und Schönheit«: »Kaum sagen Sie dies, sind wir schon mitten in der europäischen Ästhetik« (140).

Aus Heideggers vergeblicher Mühe, Kategorien aus der japanischen Philosophie in eine der europäischen Tradition unverbundene Ausdrucksweise zu übersetzen, und aus der Leichtigkeit, mit der umgekehrt japanische Philosophen ihre Anliegen in An-

lehnung an europäische Philosophen formulieren, könnte der angemessenste Schluß sein, daß Max Weber mit seinem anstößigen Urteil über das Denken in Asien vielleicht recht behalten wird (1920: 365):

Es kann hier versichert werden – und angesichts der Unvollständigkeit der Darstellung muß es bei dieser nicht voll bewiesenen Versicherung freilich sein Bewenden haben: daß es auf dem Gebiet des Denkens über den ›Sinn‹ der Welt und des Lebens durchaus nichts gibt, was nicht, in irgendeiner Form, in Asien schon gedacht worden wäre.⁶³

An einer späteren Stelle (375) geht Weber noch weiter mit der Beteuerung, »daß die soteriologischen Produkte der asiatischen Literatur die meisten auf diesem eigenartigen Gebiet auftauchenden Probleme weit rücksichtsloser durchgearbeitet haben, als dies der Occident getan hat«. So könnte sich auch der Hauptunterschied zwischen der europäischen und der japanischen Ästhetik darauf beschränken, daß die japanische »rücksichtsloser durchgearbeitet« ist, in der neueren Zeit vielleicht auch dank einer eingehenderen Zuwendung zu europäischen Ansätzen, als dies in umgekehrter Richtung üblich ist. Kukis berühmtes Buch *Die Struktur des Iki* (1930) ist noch nicht übersetzt. Leibniz hatte bereits 1691 die Möglichkeit in Erwägung gezogen, daß Asien infolge eines einseitigen Erkenntnisflusses Europa den Rang ablaufen könnte (vgl. Lach 1957: 30).

Große Variationen sind auch in den leichthin geographisch klassifizierten Philosophien des Westens unübersehbar. Was man früher als englische und deutsche Philosophie (die eine skeptisch, die andere apologetisch) unterschied und heute als angelsächsische und kontinentale Philosophie (die eine analytische Wissenschaft, die andere Erbauungsliteratur) gegeneinander auszuspielen liebt, sind nur die in den jeweiligen Ländern über längere Zeiträume dominierenden Richtungen. Ende des 19. Jahrhunderts waren die Verhältnisse in Deutschland und England nahezu umgekehrt. In Deutschland führten Empiristen, in England Idealisten. Husserl begann seine philosophische Laufbahn mit der Lektüre Humes, Russell die seine mit derjenigen Hegels. Konstant gibt es in allen Ländern Philosophen, die der Philosophie anderer Länder zugehört sind, ausschließlich sie pflegen und Themen und Thesen ihrer eigenen Landsleute erst annehmbar finden, nachdem sie im Notationssystem der anderen Philosophie vorgetragen worden sind.

Eine andere Gruppe verfolgt das ehrgeizige Programm einer Synthese, und eine dritte bescheidet sich mit einem Eklektizismus, im Glauben, daß keine Richtung, auch eine Synthese nicht, im Besitz der vollen Wahrheit ist. Es hat wenig Sinn, gegen solche Verhältnisse, die über Jahrhunderte beobachtbar sind, anzuren-
nen. Ergiebiger ist die Aufklärung ihrer psychologischen und soziologischen Ursachen und ihrer geschichtlichen Rolle.

7. Kulturen, zwischen denen es (infolge geographischer Nähe oder über ausgedehnte Handelsbeziehungen) zu Kontakten kommt, beeinflussen sich unvermeidlicherweise. – Zum ersten Mal seit den Anfängen der Menschheit besteht heute wiederum die Möglichkeit einer universalen Diffusion von kulturellen Eigenschaften.

In eins mit Abgrenzungen und Abschirmungen kommt es bei einem interkulturellen Verkehr immer – wenn nicht bewußt, dann unbewußt, wenn nicht freiwillig, dann unwillkürlich – zu Entleihungen, Nachahmungen und wechselseitigen Anpassungen. In der Sprachwissenschaft wurden für Ausbreitungen von sprachlichen Strukturen über genetische Sprachgrenzen hinweg die Ausdrücke ›Sprachbund‹ und ›Sprachraum‹ (*linguistic league*, *linguistic area*) geprägt, zur Abhebung von ›Sprachfamilien‹, deren Gemeinsamkeiten auf einer genetischen Verwandtschaft beruhen. Während die deutsche Sprachwissenschaft im 19. Jahrhundert die Führung in der genetischen Sprachforschung innehatte, wurde die areale Sprachforschung von amerikanischen und russischen Linguisten in den Vordergrund gerückt, die sich in ihren Ländern mit Sprachen aus unterschiedlichen Familien konfrontiert fanden.⁶⁴

Beeinflussungen gibt es auf allen Ebenen der Sprache, nicht nur auf der am ehesten bewußt werdenden des Wortschatzes, und in jeder Hinsicht, grammatisch, pragmatisch und stilistisch. Als Schwellen für die Ausbreitung von sprachlichen Eigentümlichkeiten gelten natürliche geographische Barrieren (Berge, Flüsse) und gesellschaftliche Barrieren (Klassen, Berufe). Ihre Auswirkungen sind Dia- und Soziolekte. Eine dritte Art von Barrieren, Sprachgrenzen, erweisen sich als überraschend niedrige Schwellen. Sehr viele Spracherscheinungen verbreiten sich über Sprach-

grenzen hinaus. Für phonologische und grammatische Eigenschaften scheint dabei geographische Nähe und breite Kontaktfläche eine Voraussetzung zu sein. Vokabular verbreitet sich leichter über große Distanzen auch bei einem nur schmalen Verbindungskanal, wenn eine Kultur z.B. in einem bestimmten Bereich in Führung geht.

Interlinguale Anleihen sind nicht unabhängig vom intralingualen Sprachgebrauch und der intralingualen Sprachentwicklung zu sehen. Der Sprachgebrauch hat zwei sich zueinander gegenläufig verhaltende Funktionen, intersubjektive Verständigung und Selbstidentifikation, indem man zum Ausdruck bringt, zu welcher Gruppe man gehört. Die kommunikative Funktion der Sprache hat Anpassungen an den Partner, intra- wie interlingual, zur Folge. Um sich zu verständigen, als *captatio benevolentiae* und um Mißverständnissen vorzubeugen, drückt man sich so aus wie der Gesprächspartner und paßt sich seinem Code an. Wie alles, was der Mensch äußert, dient die Sprache aber auch der Selbstdarstellung, der Absonderung, wenn nicht vom Gesprächspartner, dann von Drittpersonen. Die Entstehung von Dia- und Soziolekten und die Aufrechterhaltung von Sprachbarrieren selbst bei andauerndem Kontakt werden heute soziologisch mit dieser Funktion der Selbstdarstellung und der Dokumentation der Gruppenzugehörigkeit erklärt. Was für den Sprachbereich in vielen Einzelstudien erhärtet worden ist, dürfte weitgehend allgemeinkulturell gültig sein.

Die ersten Entleihungen sind für gewöhnlich auf bestimmte soziale Schichten oder regionale Gruppierungen beschränkt, die sich mit ihren Anleihen von ihrer Umgebung abzuheben verstehen. Ist ihr Ansehen oder das ihrer Entleihung hoch, breitet sich die Neuerung auf alle Schichten aus. Die Verbreitung von chinesischen Lampions und Petarden ist ein Schulbeispiel, die des Weihnachtsbaumes ein anderes. Was ursprünglich ein regional begrenzter Volksbrauch war, ist über eine Zwischenphase als Statussymbol einer mobilen Oberschicht wiederum zu einem Volksbrauch geworden, nunmehr von ganzen Weltteilen.

Selbst wenn das Prestige der Entleiher oder der fremden Kultur niedrig ist, kommt es bei Kontakten zu Anleihen. Das verachtete Fremde dient in solchen Fällen zur Degradation der Anpasser und von Drittpersonen. In Osteuropa wurde beobachtet, daß die Mouillierung der Aussprache, die für slavische Sprachen charak-

teristisch ist, in angrenzenden Sprachen nur für pejorative Ausdrücke übernommen wurde. Nachdem China im 19. Jahrhundert zum Symbol von Reaktion, Erstarrung und Hofschranzenthum geworden war, dienten seine Zustände zur Kritik der Verhältnisse in den eigenen Staaten. Mit dem Gedicht »Der Kaiser von China« (1842) machte sich Heinrich Heine über Friedrich Wilhelm IV. und seinen »Hofweltweisen« Konfuzius/Schelling lustig. Indem die europäischen Intellektuellen die chinesischen Zustände anprangerten, konnten sie, der Zensur ausweichend, die verhaßten Verhältnisse von Preußen bis nach Oberbayern bloßlegen (vgl. Immoos 1962: 83). Ein Jahrhundert zuvor hatten sie die chinesischen Institutionen, unvererbbares Beamtentum, Eliteschulen und dergleichen zur Nachahmung empfohlen.

Interkulturellen Entleihungen förderlich sind verwandte Ansätze in der eigenen Tradition. Daran fehlt es in den großen Kulturen selten. Der fremde Einfluß dient dann als Auslöser oder auch nur als Verstärker einer Entwicklung, die schon intrakulturell angelegt ist. In der Sprachentwicklung gelten solche Anpassungen, die eigentlich Konvergenzen sind, als besonders stabil.

Die Stabilität ist jedoch keineswegs ein Vorzug der Kontinuität im bezug auf die eigene Entwicklung. Komplementarität wirkt gleichfalls stabilisierend. Eigenschaften, die als eigenwüchsig und fremd, als alt und neu einander entgegengesetzt sind, brauchen sich nicht zu hemmen und zu widerstreiten. Sie können sich ebensogut wechselseitig stützen. Statt zu einem Antagonismus kommt es in einer solchen Situation zu einer Symbiose, zu einem oft komplizierten Amalgam von traditionellen und modernen Institutionen. Die Rolle, welche die absolute Monarchie mit ihrem restaurativen, ja reaktionären ideologischen Überbau, bei der gesellschaftlichen Modernisierung Europas und ebenso, zwei Jahrhunderte später, bei derjenigen Japans gespielt hat, ist ein historisches Beispiel; die Rolle der konstitutionellen Monarchie in Spanien beim dortigen Demokratisierungsprozeß ein zeitgenössisches. Nach Ward (1963), der für diese Erscheinung den Ausdruck »mutually reinforcing dualism« gebraucht, ist das Tempo und der Erfolg der Modernisierung Japans zu einem guten Teil einem Amalgam von traditionellen japanischen und modernen westlichen Institutionen in Ökonomie und Politik zuzuschreiben.⁶⁵

Die Sachlage ist alles andere als einfach. Praxis und Ideologie

verhalten sich oft ungereimt. Was zu Beginn der europäischen Renaissance und Reformation wie zu Beginn der japanischen Restauration auffällt, ist die Selbstverständlichkeit, mit der die eigene Geschichte in säuberlich geschiedene Perioden aufgeteilt und die unmittelbar vorangehende Epoche, in Japan die Edo- oder Tokugawa-Zeit (1605-1867), zu einem finstern Mittelalter erklärt und die Neuerungen als Wiederherstellung der Verhältnisse der Anfangszeit gerechtfertigt wird. So sehr die Erneuerung in mancher Hinsicht nur eine Entwicklung von Ansätzen ist, die aus der unmittelbar vorangehenden Epoche datieren, und »institutionell wie attitudinal« auf einem Fundament aufrucht, das in dieser verschmähten Vergangenheit errichtet worden ist – in Japan eine monetäre und national integrierte Wirtschaftsform, ein ebenfalls landesweites Verkehrssystem, eine professionell ausgebildete Bürokratie, pädagogische und akademische Institutionen⁶⁶, ein Verlagswesen, eine Intellektuellenschicht, deren Achtung, der Sinn für detailliertes Wissen und die dafür erforderliche Disziplin, der Sinn für rationale Kritik und ebenso für die Abhängigkeit gesellschaftlicher Zustände von menschlichen Entscheidungen, die konfuzianische Unterscheidung zwischen Status und Verdienst: nahezu alles, was für einen erfolgreichen Modernisierungsprozeß als Infrastruktur vorausgesetzt ist (vgl. Ward 1963: 432; Sugimoto und Swain 1978: xxii f.). –, so sehr scheint der Durchsetzung von Neuerungen eine ideologische Überhöhung förderlich zu sein. So kommt es, daß der Fortschritt (nach einem Wort von Nestroy, das Wittgenstein zum Motto seiner *Philosophischen Untersuchungen* erkoren hat) an sich hat, daß er viel größer aussieht, als er wirklich ist.

Neben dem Anreiz zur kontinuierlichen Weiterentwicklung von Ansätzen in der eigenen Kultur und der selektiven Förderung eines Teils von ihnen durch eine wechselseitig vorteilhafte Symbiose mit fremdkulturellen Elementen ist das Bedürfnis nach intrakultureller Variation ein drittes Motiv der interkulturellen Annäherung. Die innergesellschaftliche Dynamik führt, wie die sprachliche Ausgestaltung von Dia- und Soziolekten lehrt, wenn nicht konstant, so doch zyklisch, zu stilvollen Absatzbewegungen. Eines der naheliegendsten Mittel, sich von einer rivalisierenden Gruppierung innerhalb der eigenen Gesellschaft abzuheben, ist die Öffnung nach außen.

Die fremde Kultur steht nach den bisher angeführten Motiven im

Dienst der eigenen Kultur. Die Offenheit ist ethnozentrisch motiviert. Das ist ein Vorwurf, den europäische Kosmopoliten häufig von Nichteuropäern zu hören bekommen. Aber die Einsicht in die Rolle fremder Kulturen für die Dynamik der eigenen Kultur ist doch auch geeignet, die Wertschätzung der fremden Kultur an sich zu fördern.

Vier Hauptphasen fremdkultureller Einflüsse in Europa – Was bei einem Überblick über die Geschichte der interkulturellen Kontakte Europas im auslaufenden Jahrtausend besonders verwundert, ist der schematische und schemenhafte, blasse Niederschlag, den sie im allgemeinen Geschichtsbewußtsein gefunden haben. Er kontrastiert mit der Menge an Einzelheiten, die aus außereuropäischen Kulturen stammen, und kontrastiert mit der Sensibilität, mit der man in Japan die fremden Einflüsse anerkennt. Die Verdrängung in Europa macht es nicht leicht, den tatsächlichen Einfluß der fremden Anleihen zu gewichten. Wenn man sich mit dem üblichen groben Überblick begnügt, sind vier Stränge auseinanderzuhalten, ein arabischer, ein chinesischer, ein indischer und ein ›primitiver‹ Strang, die einander zugleich mehr oder weniger als Phasen der interkulturellen Anleihen ablösen.

Der arabische Einfluß, am stärksten im Mittelalter, ist der am meisten verdrängte, obwohl er vermutlich der massivste und der vielfältigste war. Manches, was heute als typisch westlich ausgegeben wird, von der sentimental Basis der Eheschließung bis zu ›cartesianischen‹ Prinzipien in der Philosophie, hat sich seinerzeit unter dem (spanisch-)arabischen Einfluß ausgebildet.⁶⁷

Der chinesische Einfluß blieb bis ins 15. Jahrhundert auf die angewandten Wissenschaften beschränkt. In den reinen Wissenschaften vermochte er nur bis in den arabischen Kulturraum vorzudringen. Nachdem der Kontakt auch in ihnen hergestellt war, kam es in der Mathematik und in den physikalischen Wissenschaften verhältnismäßig rasch zu einer Fusion, bereits um die Mitte des 17. Jahrhunderts, während sie in Wissenschaften wie der Botanik erst gegen das Ende des 19. Jahrhunderts erreicht wurde und in der Pharmazie und Medizin noch ansteht. Die Verbindung scheint um so mehr Zeit in Anspruch zu nehmen, je biologischer die Wissenschaft und je organischer ihr Gegenstand ist. Wie weit sich diese Reihenfolge, von Needham (1977: 104 f., 122 ff.) für die Fusion von chinesischer und europäischer Wissenschaft herausgearbeitet, auf interkulturelle Einflüsse allgemein

ausdehnen läßt, ist fraglich. Sie gilt jedenfalls nicht für die japanische Rezeption europäischer Wissenschaften, in der die Medizin gerade eine bahnbrechende Rolle spielte. Verallgemeinerungsfähige Reihenfolgen, die zugleich den systematischen Aufbau der Wissenschaften widerspiegeln, scheinen sich in der Kulturgeschichte nur für die Frühphasen, in denen die elementaren Kategorien erworben werden, finden zu lassen. Wenn die grundlegenden Kategorien einmal erworben sind, fallen offenbar universal gültige Schranken für die Fortentwicklung zusehends.

In den Humanwissenschaften des 17. und 18. Jahrhunderts vermochten die China-Berichte der Jesuiten im Zusammenhang der geistigen und gesellschaftlichen Umwälzungen, die sich damals abzuzeichnen begannen und zu deren Rechtfertigung sie zitiert wurden, eine beträchtliche Rolle zu spielen. Aber nachdem sich der Umbruch etabliert hatte oder auch nur auf seine Grenzen gestoßen war, verlor China als Herausforderung und als Modell an Anziehung und Einfluß, zum Teil auch, weil die idealisierten Vorstellungen durch neuere Berichte um ihre Glaubwürdigkeit gebracht worden waren.

Der China-Welle der Aufklärungszeit folgte die romantische Faszination durch Indien einerseits und die ›Naturvölker‹ andererseits. Neben der Reaktion auf die dem chinesischen Gelehrtenstaat zugewandten Aufklärung führte die Sehnsucht nach einer Wiedergeburt aus der Rückkehr zu den noch von keinen Fehlentwicklungen verfälschten Wurzeln der eigenen Kultur in die Länder des Vorderen Orients, nach Persien (mit Nietzsches *Zarathustra* als dem letzten großen Zeugnis) und bis nach Indien. Der Weg wurde gebahnt durch die sensationelle Entdeckung der indoeuropäischen Sprachfamilie und dann weiter gefördert durch die von der Geschichtswissenschaft freigelegten orientalischen Verbindungen der griechischen Kultur wie der biblischen Schriften. Auch die zur gleichen Zeit einsetzende Bewegung »Zurück zur Natur« der »edlen Wilden« gewann ihren Anhang als Alternative zum rationalistischen Menschenideal und mechanistischen Weltbild der Aufklärungsphilosophie.

Der Einfluß Indiens verengte sich rasch auf die Religionswissenschaft und auf spirituelle Randgruppen. Auch in bezug auf den chinesischen Kulturkreis kann man nur für ein eingeschränktes Gebiet, Kunst und Kunsthandwerk, von einer namhaften und als solchen anerkannten Wirkungsgeschichte sprechen. Einen schöp-

ferischeren Einfluß als die Chinoiserien im Rokoko vermochte dabei der Japonismus in der Avantgarde der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auszuüben, mit der längsten Nachwirkung in der Architektur und mit einer jüngsten Erneuerung in der Mode.

Wegen des Gefälles zwischen der wissenschaftlichen und der ästhetischen Wirkung, die von Ostasien auf Europa ausging, wird gelegentlich die Meinung geäußert, daß wenigstens die Künste sich als »Dialekte irgendeiner universalen Sprache« erweisen könnten (Sansom 1950: 159). Angesichts solcher Vermutungen ist beachtenswert, daß die Lebensweisen und -auffassungen »primitiver Völker« eine ebenso starke Anziehung auszuüben vermögen wie ihre »primitive Kunst«. Die Anerkennung und die Wirkung dieser Kunst setzte überdies erst beträchtliche Zeit nach der Erschließung der »primitiven« Sitten und Mythologien ein. Die Zuwendung zur Kunst war bemerkenswerterweise durch den Japonismus vorbereitet worden, der den Sinn für nichtklassische und außereuropäische Kunstformen angeregt hatte.

In der Aneignung fremder Kunst sind drei Etappen auszumachen. In einer ersten Etappe kommt es zur Übernahme von auffälligen Motiven der fremdartigen Kunst. In einer zweiten Phase gelingt über die Nachahmung des Stils die Reproduktion von so etwas wie dem »Geist«, der ästhetischen Stimmung, die ein Kunstwerk zu erzeugen vermag. Schließlich bilden in einer dritten Etappe nicht mehr die fremden Kunstwerke die Vorlage für die eigenen, sondern andere Aspekte der fremden Kultur. Mondrian inspirierte sich für seine Malerei nicht mehr wie Van Gogh und Monet an Hiroshiges »Bildern der flüchtigen Welt« (*Ukiyo-e*), sondern an den Proportionen der japanischen Innenarchitektur (Gantner 1980).

Universale Diffusion – In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts behauptete die Diffusion als ein Faktor zur Erklärung von Eigenschaften, die in allen Kulturen zu finden sind, einen festen Platz in der anthropologischen Literatur (vgl. Wissler 1923: 99 ff.; Herskovits 1955: 461 ff.). Drei Gründe sind zu nennen. (a) Die wissenschaftliche Anthropologie hatte sich mit einer populärwissenschaftlichen Theorie interkultureller Invarianten auseinanderzusetzen, von der die Möglichkeit unabhängiger Erfindungen ein und desselben kulturellen Phänomens an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten verneint und Ägypten als das Ur-

sprungsland aller höherer Kultur angesehen worden war, von dem aus sie sich über die gesamte Alte und Neue Welt verbreitet haben soll. (b) Biologische Erklärungen von Kognition und Kultur waren infolge des vorangehenden Mißbrauchs der Darwinschen Entwicklungslehre zur Erklärung von kognitiven und kulturellen Verschiedenheiten in den Humanwissenschaften diskreditiert. (c) Diffusion selber, die Ausbreitung von kulturellen Eigentümlichkeiten zwischen benachbarten Kulturen, erwies sich als ein universales Phänomen: »A trait of culture is about as contagious as the measles« (Wissler 1923: 102). In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ist die Diffusion der Universalien Diskussion in den Hintergrund gerückt. Im Bereich von funktionalen und biologischen Erklärungen verspricht heute der Stand der Forschung eher neue Erfolge.

Die Universalien, die sich auf interkulturelle Diffusion zurückführen lassen, verteilen sich auf zwei durch einen langen Zeitraum geschiedene Epochen. Sie können als *archaische* und als *moderne* Universalien auseinandergelassen werden. Die archaischen Diffusionsuniversalien sind solche, die sich (von einem oder mehreren Ursprungsorten aus) über die gesamte Menschheit ausbreiteten, als diese ein noch zusammenhängendes Territorium besetzt hielt. Die Diffusion vermochte so noch alle Gruppen zu erreichen, bevor diese sich über die ganze Erde verstreuten. Die Aginskys (1948: 168) nennen als Kandidaten für solche »Wiegen-Züge« der menschlichen Kultur: Feuer, Familie, Religion, Inzesttabu und Sprache. Die Liste ist gewiß nicht indiskutabel. Andere Kandidaten sind der Gebrauch von Steinwerkzeugen und gezähmte Haustiere. Der Hund ist sozusagen das Symboltier dieser archaischen Diffusionsuniversalien. Er breitete sich als Begleiter des Menschen zusammen mit diesem (annähernd universal) über die gesamte Erde aus.⁶⁹

Die modernen Diffusionsuniversalien sind solche, die sich erst in der Neuzeit zusammen mit den Entdeckungsfahrten, Eroberungen und Handelskontakten der Europäer (annähernd) über die ganze Menschheit verbreiteten. Die Aginskys (1948: 168, 171) nennen als Beispiele den Tabakkonsum und die Begriffe für Fabrik, Radio, UNO und dergleichen. Andere Kandidaten sind der Gebrauch von Metallwerkzeugen, Papier, bestimmte Medikamente, die alphabetische Schrift mindestens als Hilfschrift und die englische Sprache als *lingua franca*. Tabak- und Papierge-

brauch sind Beispiele dafür, daß die Europäer nicht nur eigene Kulturgüter über die gesamte Erde verbreiteten, sondern auch als Vermittler von solchen zwischen verschiedenen Kulturen fungierten. Das Symboltier der modernen Diffusionsuniversalien ist das Pferd, das sich zusammen mit dem weißen Mann über die Alte Welt hinaus auf den amerikanischen Weltteil und die pazifischen Inseln verbreitete.⁷⁰

8. Kultureller Isolationismus läßt sich, von Kleinstgruppen abgesehen, nicht durchhalten.

China und Japan sind zwei Beispiele von weltgeschichtlichem Rang für den Versuch, ein kulturelles Eigenleben unabhängig von Fremdeinflüssen zu führen. Ausschlaggebend für China war die Auffassung, wirtschaftlich und kulturell autark und den anderen Völkern gegenüber uneinholbar überlegen zu sein. Beides schien seine Gültigkeit nicht nur für Jahrhunderte, sondern für Jahrtausende gehabt zu haben. Aber beides erwies sich mit dem Aufkommen von moderner Wirtschaft und Wissenschaft als vergänglich. Das Hauptmotiv Japans, eines Landes anderer Größenordnung, war die politische Unabhängigkeit.

Für die Selbsteinschätzung Chinas ist die Antwort des Manchu-Kaisers Qian Long 1793 an den Abgesandten des englischen Königs George III. ein berühmt gewordenes Zeugnis: Das Himmlische Reich besitze alle Dinge in Überfülle und sei nicht auf die Fabrikate der ausländischen Barbaren angewiesen. Da umgekehrt die europäischen Länder jedoch Tee, Seide und Porzellan nötig hätten, werde ihnen fortan ein beschränkter Handel erlaubt. Die Zeremonien und das Rechtswesen des Himmlischen Reiches würden sich hingegen so sehr von den europäischen unterscheiden, daß sie, selbst wenn der Gesandte ihre Rudimente zu erwerben vermöchte, unmöglich auf ihren fremden Boden verpflanzt werden könnten. Die Überlegenheit war so stark und der Austausch an Erkenntnissen und materiellen Gütern für China eine solche Randerscheinung gewesen, daß sich die Kaiser in Beijing so großzügig zeigen konnten, wie es ihrer Position anstand.

Auf eine Bulle von Papst Clemens XI. 1715 reagierte Kaiser Kang Xi ähnlich indigniert, wie heute westliche Intellektuelle auf Verlautbarungen des Imam Khomeini reagieren. Die Bulle erinnerte

den konfuzianischen Kaiser »an den Aberglauben der Buddhisten und Taoisten«, nur daß sie diesen nach seiner Meinung noch übertraf. Die mathematischen Fähigkeiten der Missionare entgingen ihm keineswegs, weshalb, wie er in einem früheren Edikt 1691 verlauten ließ, die Regierung sie in ihren Dienst nehme, »ein Punkt, den ihr Soldaten und Leute verstehen sollten« (vgl. Russell 1922: 49 f.; Sansom 1950: 14, 157).

Kulturelle Isolation ist keine Sache, über die der sich Abschirmende allein gebietet. Bei einem Druck von außen ist der Kontakt unvermeidbar. Japan hielt während seiner zwei Jahrhunderte (1639-1854) dauernden Abkapselung ständig einen wohl kanalisierten Handelsverkehr mit China und Holland aufrecht, zur eigenen Information über die Außenwelt und als Ventil für die zum Handel drängenden Europäer. Selbst bei einem Kriegszustand, pflegte Roman Jakobson zu lehren, ist ein Kontakt unumgänglich: Man braucht Spione, und gelegentlich muß man auch verhandeln. Die japanische Seklusion ist ein Schulbeispiel für die Undurchführbarkeit der totalen Abkapselung eines Landes und für die Risiken, zu denen ein solcher Versuch unvermeidlicherweise führt. Auch die Eigendynamik ist studienenswert, die das zugelassene Rinnsal an Informationen im Fall Japans zu entwickeln begann, und desgleichen der Fachbereich, der den Sprengstoff enthielt, die Medizin. Neben der Einsicht, daß das Land sich zum Aufbau einer hinreichenden militärischen Verteidigung dem Westen zu öffnen hatte, war das Interesse an den westlichen Wissenschaften, von denen man über die holländische Handelsmission in Nagasaki erfuhr, unter den Intellektuellen der wichtigste Grund, für die Bereitschaft zu werben, das Land wieder zu öffnen. Die Medizin, eine Wissenschaft, die dem Wohl aller zugute kommt und die zu blockieren eine Regierung am wenigsten geneigt ist, spielte dabei eine Hauptrolle. Die Shogune ließen sich bereits im 18. Jahrhundert von Ärzten behandeln, die über Kenntnisse in »holländischer Medizin« verfügten. Die Zulassung von ausländischen Medizinschriften hatte zur Konsequenz, daß sich Studenten, die sich für den Westen interessierten, für das Medizinstudium einzuschreiben begannen. Die Ärzte realisierten allmählich, daß die westliche Medizin der chinesischen in mehreren Hinsichten, vor allem in der Operationstechnik, überlegen war, und daß China auch in anderer Hinsicht nicht das Zentrum aller Kultur zu sein schien, für das man es gehalten hatte. Ein ähnliches Schicksal widerfuhr auch Holland. Neben seiner

sinkenden politischen Bedeutung und dem Verlust seiner Unabhängigkeit an Frankreich 1794 waren es nicht zuletzt die holländischen Schriften, oft mit Verweisen auf Publikationen in anderen Sprachen oder selbst Übersetzungen von solchen, die verrieten, daß Holland nicht das bedeutende Land sein konnte, das man in ihm gesehen hatte und das es zu Beginn der Isolationsperiode auch gewesen war. Über solche Entdeckungen wuchs das Interesse an zusätzlichen und breiteren Informationen (Sugimoto und Swain 1978, 316 ff.; Wilkinson 1983; 100 f.). Die Medizin, ein kulturelles Universale, ist ein ausgezeichneter und von Ideologie (in den Augen vieler) freier Kanal für interkulturelle Kontakte und, wie die Geschichte der Weltorganisationen belegt, für internationale Zusammenarbeit.⁷¹

In der Medizin bleibt die Auswirkung von interkulturellen Kontakten am wenigsten auf eine gesellschaftliche Schicht beschränkt. Solange ein interkultureller Kontakt, wie in den ersten Phasen fast immer, schichtenspezifisch ist, lassen sich Abwehrmaßnahmen treffen und innergesellschaftliche Abwehrkräfte mobilisieren, die Spannung zwischen den innergesellschaftlichen Gruppen ausnutzend. Sobald sich mehrere Schichten gleichzeitig mit unabhängigen Motivationen einer anderen Kultur öffnen, haben Gegenmaßnahmen wenig Aussicht auf einen durchgreifenden Erfolg. Ein charakteristischer Fall ist der amerikanische Einfluß rings um die Welt. Er wird nicht nur von Wissenschaftlern und Technologen getragen, wo staatliche Maßnahmen möglich sind, sondern über Pop und Rock, Musik und neue Lebensgewohnheiten gleichzeitig von Jugendlichen und von subkulturellen Gruppen, die anderen Gesetzen zu folgen belieben. Häufig verläuft der Einfluß auch unbemerkt. Wer nicht gleichzeitig amerikanische Magazine liest, realisiert gar nicht, wie deutsche Wochenzeitungen thematisch, in Wissenschaft und Kunst, und formal, mit graphischen Einfällen, im Abstand von ein paar Wochen ihren amerikanischen Schwesterpublikationen folgen. Hat der Einfluß einmal ein gewisses Maß erreicht, wird er gar nicht mehr so leicht als fremder erkannt. Wer bereits unter fremdem Einfluß groß geworden ist, zieht die Linien anders als eine ältere Generation. Als Grund für die Ausbreitung einer Kultur werden häufig ihre politischen Machtmittel vermutet, aber doch nur mit stark beschränkter Gültigkeit. In der anthropologischen Literatur (vgl. Herskovits 1955: 477) gilt politische Fremdherrschaft als Auslö-

ser der aggressivsten Abwehr einer vordringenden Kultur und der fanatischsten Versuche zur Wiederbelebung der eigenen Überlieferung. Die Diffusion des Hellenismus über den Vorderen Orient wurde zwar durch die Eroberungen Alexanders des Großen (eines gräzisierten Mazedoniers) eingeleitet. Die hellenistische Kultur vermochte sich dort aber auch nach der Ablösung der griechischen durch die römische Vorherrschaft zu halten, zu befestigen und noch weiter auszubreiten, selbst in die Hauptstadt des neuen Reiches und in dessen westliche Gebiete. Einflußreicher als politische Macht sind wirtschaftliche Beziehungen und kulturelle Leistungen. Kaufleute fungieren als wichtigste Vermittler fremder Lebensgewohnheiten. Die Renaissance und die italienische Sprache als *lingua franca* breiteten sich im 16. Jahrhundert trotz der Schwäche und dem Untertanenstatus vieler apenninischer Stadtstaaten über Europa aus.

Das Ergebnis von Abwehrmaßnahmen gegenüber Fremdeinflüssen ist häufig widersprüchlich. Im belgischen Sprachenstreit, dessen Hintergründe in der Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur des Landes zu suchen sind, wurde von flämischer Seite als Argument für die Trennung der beiden Landesteile unter anderem die Verunreinigung ihrer Sprache durch Gallizismen angeführt. Die Aufwertung der flämischen Volkssprache hatte jedoch eine Einebnung ihrer Dialekte und eine Stärkung der niederländischen Schriftsprache zur Folge, d.h. einer Variante der eigenen Sprache, die von einem Nachbarn gesprochen wurde, von dem man sich ein Jahrhundert zuvor gleichfalls mit viel Animosität, ebenfalls provoziert durch Vormachtsansprüche, abgesetzt hatte. Die Beseitigung von obsoleten Erbfeindschaften ist eine erfreuliche Nebenwirkung bei der Abwehr eines neuen Gegners. Nicht zu unterschlagen ist deswegen, daß die Verteidigung von sprachlicher und kultureller Vielfalt nach außen nicht selten mit ihrer Becinträchtigung im Inneren einhergeht. Zur Wahl stehen nicht die Aufrechterhaltung einer kulturellen Vielfalt und ihre Verminderung oder die Reinerhaltung einer Kultur und ihr allmählicher Verlust, sondern Anpassungen und Angleichungen auf unterschiedlichen Ebenen.

Am belgischen Beispiel ist denn auch noch etwas anderes hervorhebenswert, die Notwendigkeit einer internationalen Sprache. Die französische Abteilung der Universität Löwen war noch nicht voll in den wallonischen Landesteil umgesiedelt, als die

flämische Abteilung, in der das Argument von der Bedeutung einer Volkssprache und ihrer Reinheit besonders beliebt war, zur Aufrechterhaltung der internationalen Beziehungen englischsprachige Lehrveranstaltungen einzuführen begann. Schon vorher unterschieden sich die beiden Abteilungen nicht nur durch die Unterrichtssprache, sondern auch durch die bevorzugten Lehrbücher, französische in der francophonen und englische in der flämischen Abteilung. Die Flamen begründeten ihre Wahl zusätzlich mit der Qualität und dem neuesten Stand ihrer Bücher.

Aufgrund vergleichbarer Probleme pflegen mehrere Staaten Asiens und Afrikas von vorneherein und offiziell eine Dreisprachenpolitik mit einer Regionalsprache als Umgangssprache (und Unterrichtssprache in der unteren Volksschule und für ausgewählte Themen auch später), einer politisch geförderten Nationalsprache als landesinterne *lingua franca* und als Symbol der nationalen Identität und Einheit (im Unterricht entsprechend für Fächer wie Geschichte und Lebenskunde, Sittenlehre und ähnliches) und Englisch als internationale Sprache, die zugleich landesintern als neutrale *lingua franca* benutzt und *de facto* auch bevorzugt wird, sowie als Sprache für wissenschaftliche und technologische Angelegenheiten (im Unterricht entsprechend in den mathematischen und naturwissenschaftlichen Fächern, die – zu Recht oder zu Unrecht und naiv – als ethnisch neutral betrachtet werden). Diese Länder verhalten sich mit ihrer Politik toleranter, realistischer und aufgeschlossener als viele westliche Nationalstaaten, die sich in den vergleichbaren Phasen ihrer Geschichte einseitiger auf die Durchsetzung einer einheitlichen und homogenen Sprache verlegten, und nehmen eine Entwicklung voraus, die sich nun auch auf dem europäischen und dem südamerikanischen Kontinent abzuzeichnen beginnt.⁷²

9. Bei multikulturellen Kontakten kommt es zur Ausbildung eines speziellen Subcodes des Verkehrs, sprachlich in der Gestalt einer *lingua franca*.
Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit besteht die Chance einer universalen *lingua franca*.

Der sprachliche Code eines jeden Menschen umfaßt mehrere Subcodes, die in Abhängigkeit vom Gesprächspartner, dem Ge-

genstand und der Situation des Gesprächs zur Anwendung gelangen. Für multilinguale Kontakte ist der entsprechende Subcode eine *lingua franca* und *koiné*, d. h. eine Sprache, die von verschiedenensprachigen Sprechern benutzt wird, auch wenn keiner von ihnen sie als Erstsprache (Muttersprache) spricht.

Wie weit es im außersprachlichen Bereich analoge Subcodes für den multikulturellen Kontakt gibt, ist wenig bedacht und kaum erforscht. Die folgenden Ausführungen beschränken sich daher auf das für multikulturelle Verhältnisse illustrative Phänomen von interlingualen Hilfssprachen. Als außersprachliche Beispiele seien jedoch die westlichen Zweitkleidungen neben einheimischen Gewändern und der Rekurs auf internationale Maßeinheiten im Verkehr zwischen Staaten, die intern ihre eigenen Maße beibehalten, genannt. Auffallend ist bei der Kleidung, wie leicht die internationale Kleidung die einheimische auf den zweiten Platz verdrängt, und bei den Maßeinheiten die Tendenz zur Neutralisierung der internationalen Maße. Die christliche Zeitrechnung wird beispielsweise dadurch neutralisiert, daß die traditionellen Angaben A. D. (*Anno Domini*, nach Christus) und B. C. (*Before Christ*) durch Ausdrücke wie C. E. (*Common Era*; allgemeine Zeitrechnung) und B. C. E. (*Before the Common Era*) ersetzt werden.

Idealeigenschaften von interlingualen Hilfssprachen – Die Geschichte der Hilfssprachen zeigt, daß diese wie gewöhnliche Sprachen verschiedene Funktionen erfüllen. Sie ermöglichen nicht allein die Kommunikation zwischen Angehörigen unterschiedlicher Sprachen; ihr Gebrauch signalisiert auch die Zugehörigkeit ihrer Sprecher zu einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht, zu einer bestimmten Berufsgruppe und den Zugang zu einer bestimmten Kultur. Aus diesem Grund bemühen sich manche Staaten um die Erhebung einer einheimischen Sprache zur nationalen *lingua franca*, wenn nicht anstelle, so zumindest neben einer internationalen Sprache. Wie das Sprechen einer *lingua franca*, so ist auch die Erhebung einer Sprache zur *lingua franca* mit Vorteilen und mit Ansehen verbunden. Angehörige einer im Wettbewerb unterlegenen Sprache finden ihre Benachteiligung entsprechend unfair und ziehen nicht selten eine landesfremde, internationale Sprache als neutrale Sprache vor. Ein anderes Motiv, das für eine alternative Wahl vorgebracht wird, ist die Erleichterung des Anschlusses an eine bedeutende Kultur oder an

ein bestimmtes Fachwissen. Eine ideale *lingua franca* ist auch in dieser Hinsicht plurifunktional. Sie soll nicht nur als Verkehrssprache, sondern auch als Bildungssprache fungieren. Zwischen den verschiedenen Idealeigenschaften kommt es leicht zu Konflikten. Neutralität und Anschluß an eine bedeutende Kultur drohen sich wechselseitig aufzuheben. Gleiches gilt für die zusätzlichen Eigenschaften, die eine *lingua franca* auszeichnen sollten: einfache Struktur und Ausdrucksreichtum.

In der Vergangenheit suchte man die Ideale der Neutralität und der strukturalen Einfachheit durch die Schaffung einer Kunstsprache zu realisieren. Das Fiasko von Esperanto, Interlingua und anderen Kunstsprachen ist jedoch nicht nur der Vernachlässigung der zwei anderen Eigenschaften zuzuschreiben, die als vorteilhaft für Hilfssprachen genannt wurden: Anschluß an eine bedeutende Kultur und Ausdrucksmanigfaltigkeit. Auch die beiden Ansprüche, denen Kunstsprachler Priorität einräumten, Neutralität und Einfachheit, sind nicht erreicht worden. Die Kunstsprachen waren in Anlehnung an bestimmte natürliche, zumeist europäische Sprachen geschaffen worden. Sie bevorteilten also Angehörige dieser Sprachen. Ihre Struktur entsprach zudem dem Stand der sprachwissenschaftlichen Auffassungen ihrer Zeit und dem, was damals als phonologisch und grammatisch einfach angesehen wurde, und nicht unbedingt dem, was heute so angesehen wird. Wichtige Einsichten in das, was in Abhängigkeit von der physiologischen Natur und den kognitiven Anlagen des Menschen als einfach zu bezeichnen ist, sind den Entdeckungen von sprachlichen Universalien zu verdanken, die erst in den letzten Jahrzehnten gemacht wurden.

Zu den zentralen universalen Eigentümlichkeiten natürlicher Sprachen gehört die Variationsmöglichkeit, der Wechsel von einem Code zum andern und die Vermischung der Codes (*code switching* und *code mixing*) als sprecher-, adressaten- und situationsspezifisches Ausdrucksmittel. Hierauf nehmen die Kunstsprachen, mit ihrer Abrichtung auf den Gegenstand der Rede und seine möglichst explizite und unzweideutige Mitteilung, wenig Rücksicht. Wenn die Kunstsprachen nicht nur als interlinguale Hilfssprachen, sondern als ausschließliche Weltsprachen propagiert werden, bleibt auch die Rolle unberücksichtigt, die Zweitsprachen, bei vollkommener wie bei nur partieller Beherrschung,

in plurilingualen Kulturen als spontan aufgegriffenes Mittel von Code-Wechsel und Code-Mischung spielen.

Kunstsprachen – Nach einem philosophischen Ideal von Universalsprachen sollte in ihnen jeder Teil eines Wortes – jeder Buchstabe oder jede Silbe – die Elemente bezeichnen, aus denen ein Gegenstand zusammengesetzt ist, oder die Kategorien, die zu seiner Klassifikation dienen. Ein Vorbild für solche Kunstsprachen waren chinesische Schriftzeichen, bei denen einzelne Bestandteile entweder die Zusammensetzung des Gegenstandes oder seine Zugehörigkeit zu einem bestimmten Sachbereich angeben. Die Schwierigkeiten, auf die eine systematische Durchführung dieses Programms stößt, lassen sich an den Teilrealisationen ablesen, die es gefunden hat. Relativ erfolgreiche Teilrealisationen sind das Notationssystem für chemische Stoffe und Bibliothekssignaturen.

Im chemischen Notationssystem gibt jeder Buchstabe bzw. jede Buchstabenverbindung die Elemente an, die ein Molekül enthält, die beigefügte Zahl ihre Menge und die Verbindungslinie die Weise ihrer Kombination. Bereits hier wird eine Schwierigkeit sichtbar. Die Kombination der Zeichen ist in natürlichen Sprachen (und herkömmlichen Schriftsystemen) vorwiegend, wenn nicht ausschließlich, linear, die der Wirklichkeit dagegen multidimensional und oft auch zirkulär.

Der zweite Typ von Universalsprachen, von Bibliothekssignaturen repräsentiert, bei denen die Gegenstände einem möglichst einheitlichen System von Kategorien zugeordnet werden, zeitigt zusätzliche Probleme. Den Dingen der realen Welt entsprechen weniger hierarchisch geordnete Klassifikationssysteme (Baumdiagramme), wie sie Philosophen vorschweben, als vielmehr heterarchisch geordnete und je nach Interessen variierende Systeme (Netzwerke und *cross-classifications*). Die Einteilung ist darüber hinaus immer abhängig vom Stand der Kenntnis der Dinge und der jeweiligen Theorieentwicklung. Natürliche Sprachen sind dem Wandel der Erkenntnis und der Bewertung der Dinge gegenüber flexibler als Kunstsprachen – dank ihrer Eigenschaft der Situationsabhängigkeit. Natürliche Sprachen sind anders als logische Sprachen nicht Systeme, die auf expliziten und konstant bleibenden Bedeutungsfestsetzungen beruhen. In ihnen entscheiden auch Kontext, Zeit und Raum über die Bedeutung eines Ausdrucks. Semantische Biogsamkeit wird der Eindeutig-

keit vorgezogen, Kontextsensitivität der kontextunabhängigen Bedeutung. Die Situation des bevorzugten Gebrauchs eines Wortes färbt in natürlichen Sprachen unwillkürlich auf seine Bedeutung ab. ›Sprachwissenschaft‹ und ›Linguistik‹ z. B. galten anfänglich als gleichbedeutende Ausdrücke. Durch die bevorzugte Verwendung von ›Linguistik‹ durch solche Wissenschaftler, die den in den USA entwickelten Methoden folgen, geriet ›Linguistik‹ zusehends in einen Gegensatz zu ›Sprachwissenschaft‹. Heute werden die beiden Wörter von vielen Sprachwissenschaftlern nicht mehr als stilistische Varianten für ein und dieselbe Disziplin gebraucht, sondern als Bezeichnungen für zwei miteinander rivalisierende Wissenschaftsformationen. Entscheidend für die Bezeichnung ist nun nicht mehr allein der Gegenstand des Faches, sondern ebenso die Methode. ›Linguistik‹ wird die Wissenschaft der Sprache genannt, sofern sie den in den USA vorherrschenden Methoden folgt, ›Sprachwissenschaft‹, sofern sie der deutschen Tradition verpflichtet ist.

Wenn solche Bedeutungsverschiebungen sogar in den Wissenschaften außer Kontrolle geraten, dann ist es nicht verwunderlich, daß sie auch in außerwissenschaftlichen Bereichen an der Tagesordnung sind. ›Hegemonie‹ ist in der chinesischen Propagandasprache zu einem festen Ausdruck zur Kennzeichnung der sovietischen Politik geworden. Entsprechend wurde anlässlich des Besuchs von Deng Xiaoping in Washington 1979 im gemeinsamen Kommuniqué ›hegemony‹ durch den Zusatz ›or domination over others‹ ergänzt, angeblich, um der Verlautbarung die antisovietische Spitze zu nehmen, die der chinesische Wortgebrauch hätte insinuieren können.

Situationsabhängiger Bedeutungswandel ist ein natürlicher Vorgang, dem die Forderung einer einheitlichen Weltsprache nicht Rechnung trägt, die Pflege einer natürlichen *lingua franca* dagegen wohl. Kontextvariationen der angeführten Art können nicht immer mit wörtlichen Übersetzungen aufgefangen werden. Der chinesische Ausdruck *pinnong* bedeutet eigentlich ›armer Bauer‹. Er ist aber im Verlauf der Zeit zu einer Herkunftsbezeichnung geworden, so daß jemand zugleich ein *pinnong* und reich wie ein Großgrundbesitzer sein kann, ähnlich wie ein Schnellzug auch langsam fahren kann. Als am wenigsten mißverständliche Art, das Wort in einer anderen Sprache wiederzugeben, wird daher seine Übernahme als Fremdwort in Betracht gezogen (Cheng 1982: 132, 136).

Neben dem Kontext wirkt sich die Form sprachlicher Äußerungen,

die grammatische wie die lautliche, auf ihre Bedeutung aus. Der Einfluß der Lautform auf das Verständnis eines Ausdrucks läßt sich an der Fachbezeichnung *lingua franca* illustrieren. Der heutige Gebrauch von *lingua franca* ging aus der Bezeichnung der französischen, näherhin der provenzalischen Sprache hervor, die im Mittelalter als interlinguale Hilfssprache diente. Die heute verallgemeinerte Verwendung des Ausdrucks wurde durch die Doppeldeutigkeit des lateinischen Adjektivs begünstigt, das sowohl ›französisch‹ wie ›frei‹ bedeutet. *Lingua franca* konnte so nicht einfach nur als Bezeichnung der französischen Sprache verstanden werden, sondern ganz allgemein als Bezeichnung für eine Sprache, die den Kontakt mit Anderssprachigen freigibt, in loser Analogie zum Frankieren, das den Transport eines Briefes freimacht. Eine *lingua franca* ist eine Art Freipaß, die den Austausch von Botschaften zwischen Verschiedensprachigen freigibt. In einer Sprache, in der das Adjektiv für ›französisch‹ nicht in einer vergleichbaren Weise doppelsinnig ist, liegt eine solche Bedeutungsverschiebung von ›französische Sprache‹ weniger nahe.

Unbedacht blieb bei den Schöpfern von philosophischen Universalsprachen auch die Auswirkung von Paraphrasierungen und grammatischen Transformationen auf die Bedeutung von umgangssprachlichen Ausdrücken. Keine Umschreibung, die auf eine semantische Komponentenanalyse abgestützt ist, bewahrt den Sinn eines Wortes unverändert. Das Paradebeispiel in der neueren Sprachwissenschaft für diese Einsicht ist die explizite Wiedergabe von *kill* durch *cause to die*. Liegen keine weiteren Angaben vor, wird der zweite Ausdruck im Unterschied zum ersten so verstanden, daß keine Einheit von Handlung, Zeit und Raum gegeben ist, kein physischer Kontakt zwischen dem Verursacher und dem Betroffenen, kein unvermittelter Zusammenhang zwischen der Ursache und ihrer Wirkung (vgl. Haiman 1983: 783 f.).

Natürlichsprachliche Äußerungen sind ein Gemisch von Redundanzen und Ellipsen, von anscheinend überflüssigen Zusätzen und bedenkenlosen Auslassungen. Das Beispiel ›to kill‹ und ›to cause to die‹ zeigt, daß unterschiedliche Ausführlichkeit eine semantische Funktion haben kann. Die Reduktion der Ausdrucksmöglichkeiten durch die Übersetzung aller natürlichen Sprachen in eine einheitliche Universalsprache und ihre Ablösung

durch diese würde entsprechend eine Reduktion der Bedeutungsmöglichkeit zur Folge haben, eine Verminderung des Ausdruckspotentials. Die Abhängigkeit der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke von ihrer lautlichen und grammatischen Struktur ist der Grund, weshalb eine Äußerung einer Sprache A wohl in einer anderen Sprache B mit einer *per definitionem* anderen Laut- und Grammatikstruktur analysiert, kommentiert und umschrieben, aber nicht in jeder Beziehung mit einer gleichwertigen Äußerung übersetzt werden kann.

Gewöhnlich werden Redundanzen und Ellipsen jedoch rein pragmatisch erklärt, aus der kommunikativen und der ästhetischen Funktion der Sprache. In der Tat ist es völlig überflüssig, bei der Rede über einen Hund durch die Kreation eines künstlichen Wortes, bei dem jeder Buchstabe oder jede Silbe das Bezeichnete einer bestimmten Kategorie zuordnet, mitzuteilen, daß der Hund zur Familie der Caniden, zur Ordnung der Fleischfresser, zur Kohorte der Ferungulata usf. bis zum Reich der Tiere gehört, wie es die Befolgung des Ideals der Universalsprachler des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts implizieren würde. Situationale Zusammenhänge sind wichtiger als systematische Klassifikationen und dank ihrer Variabilität auch stilistisch reizvoller. In einer effizienten Kommunikation wird Wissen nicht nur mitgeteilt, sondern immer auch vorausgesetzt. Diese selbstverständliche Tatsache macht Ellipsen als Stilmittel möglich.

Dem Problem der Vollständigkeit, an dem neben der Kontextsensitivität und der Abhängigkeit der Bedeutung von der Struktur des Ausdrucks die künstlichen Universalsprachen gescheitert sind, wurde bei einem dritten approximativ erfolgreichen Teilprojekt Rechnung getragen, bei der Schaffung des Internationalen phonetischen Alphabets. Man wählte von vornherein für unterschiedliche Zwecke zwei verschiedene Systeme, ein möglichst vollständiges, das alle Lautvariationen einfangen sollte (*narrow system of notation*), und ein anderes, das nur die praktisch notwendigen Lautunterschiede jeder Sprache erfassen sollte, jene, die bedeutungsdifferenzierend fungieren (*broad system of notation*). Aus dieser funktional begründeten Zweiteilung ist die sprachwissenschaftlich fruchtbare Unterscheidung zwischen Phonetik und Phonemik/Phonologie hervorgegangen.

Im übrigen sind die alphabetischen Schriften ein Paradebeispiel dafür, wie in effizienten Kommunikationssystemen ganz und gar

unreflektiert ein Kompromiß zwischen gegenstandsbezogener Adäquatheit und intersubjektiver Standardisierung vorgenommen wird. Die einzelnen Buchstaben bezeichnen Laute, aber ohne Rücksicht auf individuelle und gruppenspezifische Variationen. Obwohl die einzelnen Laute verschieden ausgesprochen werden und die Verschiedenheit der Aussprache alles andere denn als wertfrei empfunden wird, werden sie mit den gleichen Buchstaben bezeichnet. Die Kommunikation wird damit von unterschiedlichen Artikulationsgewohnheiten und von Meinungsverschiedenheiten entlastet. Ebenso nimmt in natürlichen Sprachen anders als in den klassischen philosophischen Kunstsprachen die Komposition der einzelnen Wörter keine Rücksicht auf die Wissens- und Meinungsunterschiede der einzelnen Sprecher. In den klassischen philosophischen Universalsprachen impliziert jede Änderung einer theoretischen Ansicht, jeder Rückstand und jeder Fortschritt in der Analyse eines Gegenstandes eine andere Nomenklatur.

Die Abhängigkeit von semantisch motivierten Zeichensystemen vom jeweiligen Wissensstand und die fehlende Immunität gegenüber divergierenden Ansichten war mit ein Grund, weshalb für das chemische Notationssystem willkürliche Zeichen gefordert wurden. Der naheliegendste Stock an willkürlichen Zeichen war das lateinische Alphabet. Es ist bemerkenswert, daß sich in der Geschichte des chemischen Zeichensystems wie in derjenigen des Internationalen phonetischen Alphabets sich nach diversen Versuchen mit ikonischen (diagrammatischen) Zeichen – deren Komponenten die Konstitution des Bezeichneten zu erkennen geben sollten, so daß aus der Ähnlichkeit der Zeichen auch die Ähnlichkeit des Bezeichneten abzulesen wäre – eine Schreibweise erfolgreich durchzusetzen vermochte, die sich an ein geschichtlich vorgegebenes und auch außerwissenschaftlich gebrauchtes System angeschlossen. Die einzelnen Zeichen (die alphabetischen Buchstaben, Digraphe und Abkürzungen) enthalten keine ikonisch kodierte Information. Diese bleibt den leicht zu handhabenden Verbindungen der Zeichen zu komplexen Formeln vorbehalten.

Für den Siegeszug der vordem als willkürlich und uninformativ verschmähten alphabetischen Zeichen gab es auch ökonomische Gründe, neben den mnemotechnischen bei Wissenschaftlern selber ökonomische im eigentlichen Sinn des Wortes, nämlich

drucktechnische bei Setzern und Verlegern. Angesichts der Notwendigkeit einer Vermehrung der Zeichen half man sich beim phonetischen Alphabet mit Umkehrungen der Buchstabentypen, Kursivschreibungen, kleingedruckten Großbuchstaben, Digraphen (Zweiergruppen) und relativ einfachen Verformungen der vorgegebenen Charaktere, bei chemischen Notationssystem mit Digraphen allein.

In den beiden Notationssystemen ist eine als approximativ geglückt zu bezeichnende Teilrealisation des klassischen Traums einer Universalsprache bzw. Universalschrift im kompromißbereiten Anschluß an ein geschichtlich vorgegebenes, weitverbreitetes und erfolgreiches System, das lateinische Alphabet, möglich geworden, nachdem andere, zu ideale (und das heißt hier: weltfremde) Versuche gescheitert waren. Eine ähnliche Entwicklung scheint sich beim Traum einer universalen Lautsprache abzuzeichnen, in der kompromißbereiten Übernahme – ebenfalls nach ergebnislosen Versuchen mit idealistischen Alternativen – der englischen Sprache als universaler *lingua franca*.

Die englische Sprache als universale Hilfssprache – Die semantische Biogsamkeit von natürlichen Sprachen und die sich spontan ergebende Anreicherung ihres Vokabulars und ihrer Grammatik sind die Hauptgründe für die Wahl einer von ihnen und nicht einer kanonisch fixierten Kunstsprache als *lingua franca*. Aber selbst die Neutralität, die als Vorzug (wenigstens im Prinzip) der Kunstsprachen ins Feld geführt wird, ist nicht etwas, das einer natürlichen *lingua franca* für immer abzugehen braucht. Sobald eine Sprache im großen AusmaÙe von Menschen benutzt wird, die sie nicht als Erstsprache gelernt haben, ist sie Fremdeinflüssen ausgesetzt, über die ihre ursprünglichen Sprecher keine Macht haben. In der Soziolinguistik spricht man in diesem Zusammenhang von einem Übergang oder einer Übergabe der Kontrolle: »The ›control‹ of the language has passed to other people« (Ferguson 1982: x). Die Kontrollverschiebung und damit die Neutralität wird noch verstärkt, wenn die Ausbreitung einer *lingua franca*, wie es heute mit dem Englischen der Fall ist, dazu führt, daß sie in anderen Kulturen ebenfalls als Erstsprache oder mindestens als Schriftsprache Wurzeln faßt. Die englische Sprache erschließt nicht nur den Zugang zu einer großen westlichen Kultur, von der viele Erneuerungen ausgehen und von der Traditionen wie Innovationen aus anderen Sprachgebieten am umfang-

reichsten aufgenommen werden, sondern immer mehr auch den unmittelbaren Zugang zu (in englischer Sprache verfaßten) asiatischen und afrikanischen Literaturen. Die Auffassung des Englischen als eine europäische Sprache verliert damit allmählich an Boden.

Die Ausbreitung der englischen Sprache als nahezu universale *lingua franca* ist in einen *feedback*-Kreis geraten, der ihren Erfolg für die absehbare Zeit als unaufhaltsam erscheinen läßt. Dabei sind es gerade die Bereiche, die am meisten zur Abschaffung des Lateins als *lingua franca* beigetragen haben, von denen das Englisch als neue *lingua franca* am stärksten gefördert wird, die Naturwissenschaften und die Technologie. Aber auch das Bedürfnis nach einem eigenen literarischen Ausdruck, das im europäischen Mittelalter die Absatzbewegung vom Latein eingeleitet hatte, führt heute in Asien und Afrika ebenfalls zur Verwendung der englischen Sprache. Die ihr als lebendiger *lingua franca* gegebenen Gestaltungsmöglichkeiten scheinen mancherorts ein angemesseneres, natürlicheres Medium des Ausdrucks (und der Rezeption) zu bieten als die alten einheimischen Sprachen, deren Verschriftlichung ungewohnt ist.

Da das Englisch dank seiner doppelten Herkunft aus einer germanischen und einer romanischen Sprache über einen besonders reichen Wortschatz verfügt und es sich außerdem zur Zeit in einer Phase der morphologischen und syntaktischen Vereinfachung befindet, verfügt es in einem besonderen Maß über alle vier Anforderungen, die für eine *lingua franca* angeführt wurden: grammatische Einfachheit und Variabilität des Ausdrucks, Neutralität (infolge zunehmender Multikulturalität) und Anschluß an einen großen Kulturkreis. Seine Chance, die erste universale *lingua franca* in der Geschichte der Menschheit zu werden, nimmt zu.

Es ist bekannt, daß der Sprachkontakt in multilingualen Gesellschaften zur Zurückbildung und zum Untergang einzelner Sprachen wie gegenläufig zur Bildung neuer (kreolischer) Sprachen führen kann. Weniger realisiert wird, daß es auch immer wieder und anhaltend stabile multilinguale Gesellschaften gibt, in denen Menschen mit einem verschiedenen kulturellen Hintergrund und einer gesonderten sprachlichen Herkunft in engem Kontakt miteinander leben, wobei eine große Zahl von ihnen zwei oder mehrere Sprachen beherrscht. In der gesellschaftlichen Interak-

tion gibt es offenbar Bedürfnisse, denen die Fähigkeit zu einer flexiblen Variation des sprachlichen Codes zugute kommt und von denen entsprechend die Aufrechterhaltung der sprachlichen Vielfalt gefördert wird. Eine *lingua franca* ist in diesem Sinn ein Symbol für den Bedarf nach und den Wert von kultureller Vielfalt sowie korrelativ für den Ausdrucksreichtum und die kognitive und verhaltensmäßige Beweglichkeit des Menschen.

10. Alle heute bestehenden Hochkulturen sind Mischkulturen. Auch die Teilbereiche (Wissenschaft, Technologie, Architektur usw.), in denen sich eine Universalität abzeichnet, sind durch eine Fusion von Beiträgen aus verschiedenen Kulturen charakterisiert.

Von interkulturellen Kontakten, multikulturellen Verhältnissen und Mischkulturen wird angenommen, daß sie nahezu so alt sind wie die Verschiedenheit menschlicher Kulturen selber.⁷³ Sie folgen der Aufspaltung in verschiedene Kulturen mit vermutlich nur geringem Abstand. Dabei gibt es ein Kontinuum von multikulturellen Gesellschaften, Mischkulturen und neuen kulturellen Ausmusterungen. An der Verbreitung von Sprachen läßt sich diese Entwicklung verfolgen. In einem ersten Stadium wird eine prestigegeladene Fremdsprache ohne regionale Einschläge übernommen. Sich genauso auszudrücken wie die Fremden gilt als vornehm, elitär und im Umgang mit den Fremden als vorteilhaft. Je mehr Einheimische die Fremdsprache zu beherrschen beginnen, desto mehr kommt es zu gruppenspezifischen Variationen und schließlich zur Ausbildung einer regionalen Norm, die von der Standardnorm im Ursprungsland der fremden Sprache abweicht. Ein Nigerianer, der in diesem Stadium Englisch wie ein Engländer spricht und nicht wie seine eigenen Landsleute mit Akzent und einheimischen Wendungen, wird als affektiert und als Snob betrachtet, nicht anders als ein Deutschschweizer, der Hochdeutsch wie ein Hannoveraner spricht (vgl. Kachru 1982: 40, 45). Dieselbe Sprache wird in verschiedenen Regionen verschieden aufgenommen und weiterentwickelt. Die Einstellungen und die Strukturen, die in einer Kultur dominieren, bestimmen dabei, was aufgenommen und was abgedrängt wird, was nur unterschwellig oder als Randerscheinung zugelassen wird, was

und wie abgewandelt wird. Vom biblischen Namen ›Joseph‹ (bzw. seiner latinisierten Form) hat im Englischen der erste Teil Eingang in die Umgangssprache gefunden (Joe), im Italienischen und Süddeutschen der zweite (Beppo, Sepp und Abwandlungen). ›Elisabeth‹ wird sogar in drei Teilen tradiert (Elli, Lisa, Bethli/Bessy und andere Abwandlungen). Die neuen regionalen Formen können sich ihrerseits wiederum interlingual ausbreiten und dabei auch in ihr Stammland zurückkehren. Universalisierung und Partikularisierung sind zwei Phasen eines Zyklus, der grundsätzlich immer wieder von neuem durchlaufen werden kann.

Vorurteile – Obwohl man ohne starke Übertreibung von einer geschichtlichen und geographischen Omnipräsenz von multilingualen und multikulturellen Verhältnissen sprechen kann, ist die Einstellung zu ihnen mit hartnäckigen Fehlteilen belastet. Allein schon die Tatsache ihrer weiten Verbreitung wird unterschlagen. Im allgemeinen gelten die meisten Staaten Westeuropas als monolingual. Dabei sind monolinguale Länder die Ausnahme. In der Bundesrepublik gibt es eine dänisch sprechende Minderheit, in der DDR die Sorben. Früher kamen in einer beträchtlicheren Anzahl als heute, mit einer abweichenden Kultur, die Juden und die Zigeuner dazu. Heute nehmen ihre Stelle, nicht mehr übersehbar, südeuropäische und türkische Gastarbeiter ein. Wenn von multilingualen Staaten die Rede ist, denkt man in Westeuropa gewöhnlich an die Schweiz. Aber die Schweiz ist mit ihren vier Sprachen im Vergleich zu anderen Ländern ein bescheidenes und leicht überblickbares Beispiel. Allein in Rumänien zählt man vierzehn Sprachen, von den viel bunteren Landkarten asiatischer und afrikanischer Staaten ganz zu schweigen.

Ein zweites Fehlteil ist der Glaube, daß multikulturelle Verhältnisse den Frieden gefährden. Es sind zwar aus der Geschichte zahlreiche Fälle von interethnischen Konflikten bekannt, aber nicht weniger zahlreich sind die Fälle eines harmonischen Zusammenlebens (vgl. Herskovits 1955: 476) und solche, in denen sich interethnische Konflikte nicht von gewöhnlichen interregionalen und sozialen Spannungen unterscheiden. Das klassische westliche Beispiel eines friedlichen Zusammenlebens ist die Pax des alten Imperium Romanum. Vorteilhaft für harmonische Verhältnisse ist es, wenn verschiedene Minderheiten, in einer flexiblen Koalition, einer homogenen Mehrheit gegenüber die Waage zu halten vermögen. In der Schweiz vermag eine Verbindung der sprachli-

chen (romanischen), konfessionellen (katholischen) und ländlichen Kantone grundsätzlich die überwiegend deutschsprachige, protestantische und in »Stadtkantonen« lebende Mehrheit auszustechen.⁷⁴ Ähnliches ist aus den USA für die von der Demokratischen Partei zusammengefaßten ethnischen und sozialen Minderheiten bekannt. Grundsätzlich gilt, daß Minderheiten, die sich nicht auf diese oder eine vergleichbare Weise selber durchzusetzen vermögen, institutionell zu privilegieren sind, um den faktischen Vorteil der Zahl, über den die Mehrheit verfügt, aufzuwiegen.

Ein drittes Fehlurteil bezieht sich auf den Bilingualismus, der lange Zeit, auch in wissenschaftlichen Arbeiten, als nachteilig für die geistige Entwicklung von Kindern angesehen wurde. In der älteren Bilingualismus-Forschung wurde nicht genügend zwischen den problemgeladenen gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen viele Bilinguale aufwachsen, und der Fähigkeit der Zwei- und Mehrsprachigkeit unabhängig von solchen Verhältnissen unterschieden. Neuere Untersuchungen legen nahe, daß Bilinguale in bezug auf Begriffsbildung und geistige Flexibilität ihren monolingualen Partnern gegenüber im Vorteil sind (vgl. Sridhar 1982).

Bei den vier großen, heute den eurasischen Erdteil dominierenden Kulturkreisen, dem chinesischen, dem indischen, dem arabischen und dem europäischen, ist der Mischcharakter am offensichtlichsten in den beiden westlichen Kreisen. Mindestens ein Teil ihrer Attraktivität ist ihrem Mischcharakter, ihrer Fähigkeit, in der Vergangenheit wenigstens, andere Kulturen selektiv zu integrieren, gutzuschreiben.⁷⁵ China, das in seiner langen Geschichte als ausgesprochen originell und autark erscheint, hat den Buddhismus aus Indien übernommen, nicht anders, als sich später in Indien große Teile dem Islam angeschlossen haben. Bei der fehlenden Wirkung der indischen Formen der Mathematik (mit dem operational so vorteilhaften Stellensystem der Ziffern und ausgeschriebenen Nullzeichen), der Logik und der Grammatik auf die chinesische Wissenschaft ist daran zu erinnern, daß es seltsame Lücken auch in der Rezeption der »in gewissem Sinne so viel vollständigeren Kulturen« des Vorderen Orients durch die Griechen gibt.⁷⁶ Im übrigen ist beim Eindruck der Kontinuität und Homogenität des alten China – nach Hegel (1970: 145) »das bewegungslose Eine« – an den Ausspruch des Sinologen Jacques

Gernst zu erinnern, daß der Hauptunterschied zwischen der Geschichte Chinas und derjenigen Europas im unterschiedlichen Stand der Erforschung liegt. Wie immer es sich in der Vergangenheit im einzelnen verhalten haben mag, in der Gegenwart sind in allen Kulturen, in nahezu allen Bereichen, interkulturelle Einflüsse unbestreitbar.

Eine Mischkultur-Typologie – Drei Typen von Mischkulturen sind unterscheidbar, die der Sovietunion, den USA und Japan zugeordnet werden können. Die Sovietunion ist der einzige große europäische oder europäisch dominierte Vielvölkerstaat, der sich bis in die Gegenwart zu halten vermochte. In der heutigen Sovietunion werden über 130 Sprachen (und d.h. ebenso viele ethnische Gruppen) aus sechs verschiedenen Sprachfamilien gezählt. Davon werden über 60 mit fünf verschiedenen Schriftsystemen in der Schule und in Zeitungen gebraucht. Charakteristisch für diesen Typ der Mischkultur ist, daß die überwiegende Mehrheit der einzelnen Kulturen über eine Heimatregion verfügt, in deren Eigenart sie ihre Wurzeln hat und in der sie (staatlich gefördert) besonders gepflegt wird. Dazu werden die Beherrschung der russischen Sprache und der kyrillischen Schrift als interethnische Kommunikationsorgane und als Zugangsmittel zu den transkulturellen wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen gefordert. Gleichzeitig kommt es durch den andauernden Kontakt zwischen den verschiedenen Gruppierungen unbewußt und unwillkürlich zur Diffusion von Eigenheiten der einzelnen Sprachen und Kulturen und damit zur Ausbildung von solchen arealen Gemeinsamkeiten, für welche die Ausdrücke ›Sprachbund‹ und ›Kulturraum‹ geprägt worden sind.⁷⁷

Ein Beispiel desselben Typs am anderen Ende der Größenskala ist Singapur. Die verschiedenen ethnischen Gruppen haben dort ihre angestammten Stadtteile. Gebräuchlich ist ebenfalls mehr als ein Schriftsystem. Obligatorische Zweitsprache für Angehörige anderer Muttersprachen ist Englisch.

In den USA ist die Mischkultur das Ergebnis in der Vergangenheit von Einwanderern auf der Suche nach Lebensunterhalt und politischer Freiheit und in der Gegenwart immer mehr vom aufgabenspezifischen Zuzug von Fachleuten, denen eine dauernde und volle gesellschaftliche Integration angeboten wird. »Man holt sich jedes Talent und ist bereit, von allen zu ler-

nen.«⁷⁸ Die Ideen holt man zusammen mit den Menschen, die sie haben.

Im dritten, japanischen Typ der Mischkultur versucht man dagegen, die Ideen möglichst allein, ohne die Menschen, die sie geschaffen oder vermittelt haben, aufzunehmen.⁷⁹ Man holt sich die Ideen, indem man die eigenen Leute zur Ausbildung ins Ausland schickt und Experten zu Gastaufenthalten einlädt. Japans Politik ist auf dem Hintergrund seiner besonderen Geographie und Geschichte zu sehen. Japan ist unter den Ländern einer mittleren Größenordnung wohl dasjenige mit der (relativ) homogensten Bevölkerungszusammensetzung. Die Ausländerpolitik, die es verfolgt, wurde dem Land im 19. Jahrhundert von Herbert Spencer, sozialdarwinistische Ideen im Kopf und die Kolonialherrschaft Indiens vor Augen, mit Nachdruck empfohlen.⁸⁰

Jeder der drei Typen hat seine Chancen und seine Klippen. Erfolgreich ist jeder von ihnen am ehesten bei einer gewissen Durchlässigkeit gegenüber den beiden anderen Typen. Keiner ist denn auch in den genannten Ländern in Reinheit realisiert.⁸¹

Funktionale Überlegungen – Interkulturelle Beziehungen ermöglichen hauptsächlich zweierlei, die Anreicherung des Identifikations- und Ausdruckspotentials, das mit menschlichem Handeln und Wandeln untrennbar verbunden ist, und die Verwirklichung von Vorhaben, für die Anleihen in anderen Kulturen vorteilhaft oder die Zusammenarbeit aller eine Notwendigkeit ist. Das erste Anliegen führt zu fortwährenden kulturellen Aussonderungen und zur Ausbildung von immer neuen Variationen, das zweite zu Fusionen und Invariantenbildungen.

Das Selbstdarstellungspotential und -bedürfnis des Menschen ist in multikulturellen Gesellschaften besonders manifest. In ihnen übernehmen verschiedene Sprachen die Funktionen, für die monolinguale Gesellschaften Stil- und Registervariationen in ein und derselben Sprache entwickeln. Ethnische Variationen erfahren dabei eine Umwertung zu funktionalen Variationen. So werden heute z. B. in Kenya Lokalsprachen wie Kamba und Kipsigis mit ländlichem Leben und mit traditionellen Wertvorstellungen assoziiert, Swahili, die ostafrikanische *lingua franca*, mit Handel und mit Stadtleben, Englisch, das als Verwaltungssprache und als internationale *lingua franca* fungiert, mit Regierungsgeschäften und mit Prestige-Berufen.⁸² Im Hindi sind Lehnwörter aus dem Persischen für juristische Texte kennzeichnend, solche aus dem

Sanskrit für literarische und philosophische Schriften und solche aus dem Englischen für technische und politische Zusammenhänge. Fremdsprachige Ausdrücke haben andere emotionale Konnotationen als das ihnen entsprechende einheimische Vokabular. Dies ist ein Grund, der in Japan für den besonders häufigen Gebrauch von erotischen Ausdrücken aus dem Englischen angeführt wird, und der anderswo Psychoanalytiker veranlaßt hat, das therapeutische Gespräch in einer Fremdsprache zu versuchen.

Die Anbahnung von internationalen Trends in Wissenschaft und Kunst führt immer wieder zu heftigen Abwehrreaktionen. Befürchtet wird eine Einebnung von Verschiedenheiten weltweiten Ausmaßes. Aber weder in der Wissenschaft noch in der Kunst bedeutet die Universalisierung nur Vereinheitlichung, sondern ebenso Erschließung von mehr Inspirationsquellen und Traditionen und eine Zunahme des Reichtums an Formen und Inhalten. Ebenso wenig zeichnet sich mit ihr ein Versiegen der wissenschaftlichen und ästhetischen Revolutionen ab. Regionale Schwerpunkte in der Wissenschaft und Sezession in der Kunst sind nach wie vor möglich. Es ist nur damit zu rechnen, daß sie rascher als früher international eingeholt werden.

Von grundsätzlichen Gegnern universaler Trends wird leicht überschen, daß nicht jede universale Reduktion von Übel ist, im Gegenteil. Es gibt Dinge, die alle Menschen anstreben und die nur in universaler Zusammenarbeit zu verwirklichen sind. Dazu gehört in erster Instanz die Bekämpfung von ›Geißeln der Menschheit‹, die so alt sind wie die Geschichte der Menschheit selber. Eine der Errungenschaften, die nur mit organisierter internationaler Anstrengung möglich geworden ist, die Pocken-
ausrottung, sei zum Abschluß dieses Essay in der feierlichen Sprache zitiert, in der sie zu Recht verkündet worden ist:

Die 33. Weltgesundheitsversammlung am 8. Mai 1980, nach Überprüfung der Entwicklung der Resultate des Weltprogramms über die Pockenausrottung, lanciert im Jahre 1958 durch die Weltgesundheitsorganisation und verstärkt ab 1967,

1. verkündet feierlich, daß die Weltbevölkerung inskünftig von Pocken befreit sein wird, die seit frühesten Zeiten in verschiedenen Ländern als verheerende Epidemie gewütet hatten und die Bevölkerung mit Tod, Blindheit oder Entstellung schlugen, . . . ;
2. erweist seine tiefe Dankbarkeit gegenüber allen Staaten und Personen,

die zu diesem rühmlichen Ereignis beitragen, welches in die Geschichte eingehen wird;

3. weist darauf hin, daß ein derartiger Erfolg in der Volksgesundheitsgeschichte nicht seinesgleichen hat. Durch gemeinsames Streben aller Nationen konnte die Menschheit von dieser jahrhundertalten Geißel befreit werden, und es hat sich gezeigt, daß die Zusammenarbeit aller Nationen für ein gemeinsames Ziel zum Fortschritt der Menschheit beitragen kann.¹³

Interkulturelle Beziehungen – multikulturelle Verhältnisse

- 1 Russells Ansicht ist auf dem Hintergrund der Auswirkung zu sehen, die der japanisch-russische Krieg von 1904 auf die asiatischen Befreiungsbewegungen hatte. Noch 1932 schrieb Pandit Nehru an seine Tochter Indira Gandhi: »The victory of Japan, an Asiatic country, had a far-reaching effect on all the countries of Asia. I have told you how, as a boy, I used to get excited over it ... A great European Power [Russia] had been defeated ...« (Nehru 1949: 462 ff.).
- 2 *Der Spiegel*, 4. 1. 1982; Zitate S. 75, 79, 76.
- 3 *Die Zeit*, 25. 2. 1983, S. 16.
- 4 Zu den kompetentesten (und beherztsten) gehören Gebhard Hiel-scher, Korrespondent der *Süddeutschen Zeitung* (und des *Zürcher Tages-Anzeiger*), seit bald 20 Jahren in Japan, und die Schriftstellerin Hirako Matsubara, seit über 20 Jahren in der Bundesrepublik lebend. Siehe auch das Japan-Heft der *Zeitschrift für Kulturaustausch* (Stutt-gart) 30/2, 1980.
- 5 Am 14. Mai 1984 (S. 83-96) vollzog *Der Spiegel* die fällige Wende um zwei rechte Winkel. In einem Bericht über die japanische Umweltpoli-tik wählte er den Titel »Saurer Regen: Von Japan lernen«: »Am Beispiel Japan ist zu lernen, daß umweltpolitische Fortschritte vor allem dann erreicht und gesichert werden können, wenn Bürgergrup-pen und umweltpolitisch engagierte Kommunalpolitiker beständigen Druck auf die Umweltverschmutzer und ihre Lobby in Politik und Verwaltung ausüben.« Dem Hinweis, daß in Japan der Einbau von Entschwefelungsanlagen schon Gesetz war, als in der Bundesrepublik höhere Kamine noch als hinreichend angesehen wurden, wäre hinzu-zufügen gewesen, daß er es auch schon war, als *Der Spiegel* noch die Ansicht vertrat, daß es von Japan nichts zu lernen gebe.
- 6 *Stern*, 24. 9. 1981, Sonderteil »Mythos Japan«, S. 28.
- 7 *Time*, 1. 8. 1983, »Special Issue: Japan«, S. 6.
- 8 Das ist ein Eindruck, den man auch von Japanern hören kann, und der sie irritiert. In Japan gibt es eine alte Tradition der Hochachtung vor dem unterlegenen (innen- und außenpolitischen) Gegner. Siehe Morris 1975 sowie Benedict 1946: 307f.
- 9 Mit einer solchen Erwartung scheinen auch die Reporter des briti-schen Wissenschaftsmagazins *Nature* nach Japan gefahren zu sein und sich dort bestätigt gefunden zu haben. Siehe vor allem die Anfangs- und die Schlußseite ihres Berichts »Science in Japan«, 5. 10. 1983, S. 355-382. Z. B. »Briefly, the most vivid impression of basic science in Japan is what everybody would expect: some is exciting, some worthy and some downright pedestrian. This was the case ten years ago, as it always has been elsewhere. Nobody should be surprised at that. – Technology is different. ...«

- 10 In *The Japan Times* (1983) zitiertes Memorandum der »Höheren Kommission für Handel und Industrie« (*Kōtō Shōkō Shingikai*), eines Vorläufers des MITI (Ministry of International Trade and Industry). (Genauere Angaben nicht möglich.)
- 11 Zitiert nach Sansom (1950: 174). In einem anderen Missionarsbericht aus derselben Zeit, zitiert nach Mae (1981: 11), heißt es: »Das Beste in Japan ist die Kindererziehung. Ausländer können es darin mit den Japanern nicht aufnehmen.«
- 12 In der japanischen Verfassung gibt es eine zu Suarez' Überlegungen komplementäre Aussage: »Wir glauben, daß keine Nation sich nur ihren eigenen Angelegenheiten widmen und die anderen Nationen unbeachtet lassen darf.« In der englischsprachigen Vorlage heißt die Stelle: »We believe that no nation is responsible to itself alone« (zitiert nach Llompart 1983: 295). – Einer der völkerrechtlichen Vorläufer von Suarez, Francisco de Vitoria (1539: § 1.3.2), begründet die Ablehnung von Handelsverboten mit dem anthropologischen Argument: »Contra ius naturale est ut homo hominem sine aliqua causa adversetur. Non enim homo homini lupus est, ut ait Comicus, sed homo.« – »Es ist wider das Naturgesetz, daß ein Mensch sich einem Menschen ohne irgendeinen Grund [mit Handelsbarrieren und dergleichen] widersetzt. Denn der Mensch ist dem Menschen nicht ein Wolf, wie der Komiker sagte, sondern ein Mensch.« Mit »der Komiker« ist zu jener Zeit natürlich nicht Hobbes gemeint, sondern Plautus.
- 13 Zur Einstellung von Leibniz, die mit derjenigen der beiden Jesuiten Organtino und Suarez verwandt ist, siehe Anm. 21 und 32.
- 14 Siehe zur Einführung in die sprachliche Universalienforschung Greenberg (Hg.) 1963 und 1978; zur Einführung in die außersprachliche anthropologische und biologische Universalienforschung (von einem psychologischen Standpunkt) Keil 1981; (von einem verhaltenstheoretischen Standpunkt) Eibl-Eibesfeldt 1979 und (von einem soziobiologischen Standpunkt) Lumsden und Wilson 1981, Kapitel 1 und 2; ferner Holenstein 1976: 125 ff. und 1980: 53 ff. sowie unten die Thesen 1 und 2.
- 15 Siehe Asoh 1980 und 1981; eine der bei Gadamer kritisierten Stellen lautet: »Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet, ... bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet« (Gadamer 1960: 277). Nach Asoh (1980: 46) bewegt sich das herkömmliche hermeneutische Denken »nicht in einer weltliterarischen Weite, sondern in einer in sich abgeschlossenen, sozusagen innereuropäischen Perspektive«. Dem ist zuzustimmen, wenn man den allgemeinen Titel »Hermeneutik« (für »Theorie der Interpretation«) den Schulen vorbehält, die ihn für sich in Anspruch nehmen, und die interlingual und interkulturell ausgerichteten Theorien des Verstehens, wie sie vom sogenannten Strukturalismus entwickelt wurden, außer acht läßt. Siehe dazu Holenstein 1976: 176 ff.

Im Anschluß an die Gadammersche Hermeneutik interessieren sich Literaturwissenschaftler hauptsächlich für die Umdeutungen, die ein literarisches Werk im Verlauf der Zeit und in verschiedenen Umgebungen erfährt. Das dazu gegenläufige psychologische und soziologische Interesse bezieht sich auf die Auswirkung, die ein historisches Werk auf die Mentalität und Kreativität seiner Rezipienten in anderen Zeiten und Kulturen hat. Jeder kulturelle Kontakt hat immer eine Wirkungsgeschichte in zwei Richtungen. Nach der einen Seite erfährt, was in einem Werk als Potential angelegt ist, eine Entfaltung, die dem Autor selber oft ungeahnt blieb oder fremd vorgekommen wäre. (Das gilt nicht nur für einzelne literarische Werke, sondern auch für ganze Sprachen. Vgl. das Zitat von Kachru 1982: 341 im folgenden Paragraphen des Haupttextes.) Nach der anderen Seite erfährt das mentale Potential des Rezipienten eine Entfaltungsmöglichkeit, die ihm sonst häufig versagt bliebe. Für diese zweite Richtung der Wirkung, die von den Sprachwissenschaften stärker in den Vordergrund gerückt werden, sind jene Stellen in Gadammers Schriften einschlägig, in denen er im Anschluß an Heidegger proklamiert, daß beides ursprünglich und wesentlich zur geschichtlichen Endlichkeit des menschlichen Daseins gehöre, die »Zugehörigkeit zu Traditionen« und »sein Entworfensein auf zukünftige Möglichkeiten«, die allerdings nach Gadamer »nicht immer schon« gegeben sind, nämlich durch die biologische Geschichte, an welcher der Mensch auch teilhat (vgl. Gadamer 1960: 248 und 277).

Hinter den beiden wechselseitig ergänzungsbedürftigen hermeneutischen Positionen, der »existenzialistischen« (deren Ausgangspunkt die jeweilige geschichtliche Situation des Interpreten ist, an die er, nach extremen Versionen, aufgrund seiner ontologischen Verfassung unablässig zurückgebunden bleibt, und die alle seine Interpretationen leitet) und der »strukturalistischen« (deren Ausgangspunkt ein universaler Code ist, über den jeder potentiell verfügt und dessen Teile in Abhängigkeit von den Erfahrungen, denen man ausgesetzt ist, entwickelt werden), stecken *zwei unterschiedliche Konzeptionen der intersubjektiven Erfahrung*, die zur schematischen (und historischen) Vereinfachung Husserl und Freud *respective* zugeordnet werden können. Husserls Schlüsselbegriffe der Fremderfahrung sind »Appräsentation« und »apperzeptive Übertragung«. Freuds Schlüsselbegriff ist »Identifikation«. (Wenn Freud von »Übertragung« spricht, geht es nicht um eine Übertragung von der ersten auf eine zweite Person, vom Erfahrenden auf den Erfahrenen, sondern von einer zweiten auf eine dritte Person, von einer Kontaktperson auf eine andere, vom Vater z. B. auf einen Lehrer.)

Nach dem Erfahrungsmodell, von dem Husserl ausgeht, übertragen wir Erlebnisse, die wir in uns unmittelbar vorfinden, auf andere

Personen, die sich ähnlich wie wir selber verhalten. Nach diesem Modell scheinen wir von anderen nichts lernen zu können, das wir nicht schon in uns selbst entwickelt haben. Nach dem Erfahrungsmodell, das Freud ins Spiel bringt, erfahren wir an einem anderen Eigenschaften, die wir uns dann nach seinem Vorbild aneignen. Der andere erscheint als ein Ideal, mit dem wir uns identifizieren, und das wir über diesen Prozeß der Identifikation in uns selbst verwirklichen. Was wir nach diesem Modell von einem anderen lernen, ist die Realisierung von Eigenschaften, die wir nur der Anlage nach besitzen. Das erste Modell liegt der Meinung Diltheys in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883: 138) zugrunde, nach der uns als Europäern die Möglichkeit des historischen Verstehens eines religionslosen Zustandes in der Vergangenheit der Menschheit versagt bliebe, da für uns das religiöse Leben der dauernde Untergrund der intellektuellen Entwicklung sei. »Denn wir verstehen nur vermittels der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote äußere Tatsächlichkeit. Wo nun unableitbare Bestandteile der inneren Erfahrung, durch welche der Zusammenhang dieser Erfahrung in unserem Bewußtsein erst möglich ist, in einem historischen Zustande als abwesend aufgefaßt werden sollen, da sind wir eben an der Grenze des historischen Auffassens selber angelangt.«

Vicos Formulierungen zeigen dagegen eine größere Nähe zum zweiten Modell. Da die geschichtliche Welt von den Menschen geschaffen worden ist, kann man ihre Prinzipien finden, weil man sie finden muß, »in den *Modifikationen* unseres eigenen menschlichen Geistes« (zitiert nach Löwith 1968: 157).

Für das zweite Modell gibt es ein biologisches Analogon in der Unterscheidung zwischen Regulatorgenen und Strukturgenen, mit denen Metamorphosen erklärt werden. Mehr als ein Satz von Strukturgenen, die für die Gestalt des Organismus (Raupe oder Schmetterling) bestimmend sind, ist vorgegeben. Die Aktivität von Regulatorgenen entscheidet darüber, welcher Satz von Strukturgenen ein- und welcher ausgeschaltet wird. Der Vergleich ist selbstverständlich nicht zu strapazieren. Von einer früheren historischen Situation geprägte Erfahrungen sind in einer anderen, deren Verständnis sie beeinträchtigen, nicht leichthin auszuschalten.

Ein Eindruck Löwiths aus Japan, dem er freilich nichts Positives abzugewinnen vermochte, ist an dieser Stelle einzuschieben. Was davon läßt sich nicht auch von Europäern sagen?

»Der in den Großstädten lebende Japaner atmet, wie gewisse Amphibien, mit Lungen und Kiemen, weil ihm beide Möglichkeiten offenstehen. Sie tragen zweierlei Kleider, sie essen je nach Umständen zweierlei Speisen, sie wohnen teils westlich und teils japanisch, sie sehen sich heldische Samurairfilme und ›Der schönste Tag meines Lebens‹ an, sie

malen traditionell auf Japanisch und modern auf Europäisch, und sie glauben in jedem Fall an die Möglichkeit, beides in einer Person vereinen zu können« (Löwith 1983: 594).

Die hier Freud zugeordnete Konzeption des intersubjektiven Verstehens setzt eine eigentümliche synästhetische Erfahrung voraus. Bei den vertrauten synästhetischen Erfahrungen ist die Erfahrung einer Sinnesmodalität mit der Erfahrung einer anderen Sinnesmodalität verbunden. Eine visuelle Erfahrung löst z. B. eine auditive Parallelerfahrung aus, obwohl dieser »in der Außenwelt« kein eigener Reiz entspricht. Bei einer intersubjektiven Erfahrung ist auf eine analoge Weise die Erfahrung eines anderen mit der Erfahrung von mir selber verknüpft, z. B. die visuelle Wahrnehmung des Mundes eines anderen mit der propriozeptischen Erfahrung meines Mundes. Belege für diesen Typ der intersubjektiv synästhetischen Erfahrung gibt es zuhauf. Sie ist nicht auf die Leiberfahrung im engeren Sinn beschränkt. Ausdrucksformen und Verhaltensweisen von anderen kombinieren wir unwillkürlich mit den Gefühlen und Einstellungen, die in uns mit ihnen einhergehen, wenn wir sie selber realisieren. Es ist nun möglich, daß gewisse dieser psychischen Prozesse und Strukturen uns von unserer eigenen inneren Erfahrung her noch gar nicht vertraut sind, sondern daß sie uns erstmals an anderen »aufgehen« und daß wir sie erst nachträglich, im Anschluß an solche Fremderfahrungen, in uns selber zu realisieren vermögen.

Eine zusätzliche Voraussetzung für diese Konzeption der intersubjektiven Erfahrung ist, daß es über die sekundären Sinnesqualitäten (Farben, Töne usw.) hinaus eine Art tertiärer Sinnesqualitäten gibt (Qualitäten psychischer oder personaler Art wie »kindlich«, »freundlich«, »wohl- und »übelwollend« und dergleichen). So wie bestimmte Anordnungen von primären physikalischen Eigenschaften naturnotwendig zur Erfahrung von sekundären Sinnesqualitäten führen, so auch bestimmte Anordnungen von physikalischen Stimuli zur unwillkürlichen Erfahrung von tertiären Eigenschaften. In beiden Fällen sind Täuschungen möglich. Die Kenntnis der Reizanordnung, die einen bestimmten Eindruck auslöst, kann gebraucht werden, um diesen Eindruck künstlich zu simulieren. Die Reizanordnung garantiert also nicht die Realität der ihr unterschobenen psychischen Prozesse und Strukturen.

16 Als universaler Code wird dieses Potential deshalb bezeichnet, weil es die Schlüsselbegriffe, -regeln, und -prinzipien für alle Sprachen enthält. Statt instrumental von einem »Code« zu sprechen, wie es in der Informationstheorie und in der strukturalen Sprachwissenschaft üblich ist, kann man auch mit Chomsky, an alte »Vermögenslehren« anschließend, mit einem dynamischeren Begriff von »Kompetenz« reden. Mit beiden Ausdrücken ist dasselbe gemeint, ein Satz von Kategorien, Regeln und Prinzipien.

17 *Code-switching*. Die bekanntesten Subcodes sind Hoch- oder Stan-

dardsprache, Dialekt, Soziolekt, *baby talk* (die Sprache, die man mit Kleinkindern spricht, auch *motherese* geheißen) und *foreigner talk* (die Sprache, die man mit Anderssprachigen spricht), jeder mit oft stark abweichenden phonologischen, grammatischen und – am bewußtesten – vokabularischen Eigentümlichkeiten.

8 Der Vergleich mit dem Schachspiel sollte nicht dazu verleiten, in Kreativität nur eine Sache der rechnerischen Kombinatorik zu sehen, für die man am besten einen Digitalcomputer heranzieht. Die Versuche, Spiele wie Schach und Gō maschinell zu gewinnen, haben ergeben, daß menschliche Spieler sich nicht nur rechnerisch auf die Beziehungen zwischen den Figuren stützen, sondern ebenfalls intuitiv auf die Gestaltqualitäten (*patterns*) der einzelnen Kombinationen. Im Aufbau eines Spiels kommt es zu diesen neuartigen ›Figuren‹ (Figuren zweiter Ordnung, die ein Mensch anders als eine Rechenmaschine intuitiv, d. h. unmittelbar, als solche erfaßt), zwischen denen es einen anderen Typ von Beziehungen gibt als den rechnerischen zwischen den Primärfiguren. In dieser Hinsicht ist nicht nur die Kombination in jedem Schachspiel und so auch in jedem ›Sprachspiel‹ und in jeder Kultur eine andere (nach Pascals Wort: »Sagt nicht, es gebe nichts Neues; die Kombination ist neu«), sondern sozusagen auch die (jeweils sekundäre) Ausgangsbasis, die Gestaltqualitäten, die neue Typen von Kombinationen gestatten. Dabei werden die Kombinationen zwischen den primären Daten in Abhängigkeit von den höherstufigen Kombinationen gewählt und mit ihr auch am angemessensten erklärbar.

19 »Verum et factum convertuntur.« – »Wahres (Erkennbares) und Gemachtes sind austauschbar.«

20 Beyer 1868: 47f.; zitiert nach Immoos 1962: 84.

21 Siehe die eindrücklichen Belege in bezug auf Rückert in Immoos 1962: 84 ff. – Nicht selten reicht die Lernfähigkeit auch nur so weit, wie eine andere Kultur zur Bestätigung von eigenen Ideen und Idealen als willkommener Beleg für ihre Allgemeingültigkeit in Anspruch genommen werden kann. Das Interesse an der fremden Kultur entspringt dabei nicht dem Bedürfnis, Lücken in der eigenen Kultur zu schließen, sondern der Bestätigungsmöglichkeit der eigenen Ansichten in der Auseinandersetzung mit intrakulturellen Gegnern. Mungello (1980: 577f.) erhebt diesen Vorwurf (nicht gerecht; vgl. Anm. 32) gegenüber Leibniz und gebraucht dafür den Ausdruck »kosmopolitischer Eurozentrismus«.

22 Dazu unten die Thesen 7–10.

23 *Der Spiegel*, 4. 1. 1982, S. 78.

24 Japanische Neonationalisten scheinen anderer Meinung zu sein. Nach dem Politologen Nakagawa (1979: 12, 34, 39) ist Japan »ein Lehrbuch-Beispiel einer sozialistischen Gesellschaft«, »eine Gesellschaft mit

einem ›hohen Egalitarismus‹, ›ein Arbeiter-Paradies‹, das mit ›niedrigen Lasten‹ seinen Bürgern ›der Welt größtes Wohlfahrtssystem und die weltbesten medizinischen Einrichtungen‹ bietet. Aber auch bei Politologen, die mit mehr Abstand und weniger Pathos schreiben, kann man lesen: ›By the middle of the 1970s, the Japanese government provided substantially the same social welfare programs as most other industrial countries‹ (Pempel 1982: 147).

- 25 *Keisatsu Hakusho* (1982: 229), Weißbuch der japanischen Polizei, zitiert nach Llompart 1983: 290.
- 26 ›To the Japanese the law is not a norm, but a framework for discussion. The good Japanese judge is the man who can arrange and settle the most compromises out of court. When an American calls his lawyer, he is confident and happy to rely on the strength of his whole social system, the rule of law. When a Japanese calls his lawyer, he is sadly admitting that, in this case, his social system has broken down‹ (Gibney 1975: 82). – Llompart (1982, 1983) berichtet von einem deutschen Rechtsgelehrten, der, vergleichendes Recht studierend, sich über die ›Faulheit‹ eines japanischen Richters ereiferte, der in zwei Jahren zu einem einzigen Urteil gekommen ist. In Wirklichkeit dürfte dieser Richter ein ausgezeichnete ›japanischer Richter‹ gewesen sein. Sein einziges Urteil fällte er, weil eine der Parteien nicht anwesend war. Llompart fügt hinzu, daß ›in Japan auch die Richter wie alle Japaner fleißig sind und mehr Stunden als ihre westlichen Kollegen arbeiten‹ (1983: 291).
- 27 Wie immer sind solche Urteile nur punktuell gültig und nicht zu verallgemeinern. Es gibt in der japanischen Rechtspraxis auch weniger rühmliche Aspekte, so die mangelhafte politische Unabhängigkeit.
- 28 In Japan wird diese Entwicklung etwas (aber wohl doch nur etwas) gebremst durch die zitierte Institution der Adoption des Schwiegersohns bei der Verheiratung der ältesten Tochter in Familien ohne männlichen Nachfolger. Bezeichnenderweise übernimmt ein solcher Schwiegersohn nicht ›den Namen seiner Frau‹, sondern ›den Namen seines Schwiegervaters‹. – Nachzutragen ist in diesem Zusammenhang, daß die untergeordnete Stellung der japanischen Frau in der Öffentlichkeit in der dominierenden Rolle im Hause bis zu einem gewissen Grad (der von Feministinnen natürlich als ungenügend betrachtet wird) ein Gegengewicht hat. Ähnliches gilt für die meisten Gesellschaften mit einem öffentlich zur Schau gestellten *machismo*, so stark, daß man als Laienpsychologe auf den Verdacht kommen kann, die Rolle der Frau in der Familie sei nicht eine Kompensation für den *machismo*, sondern umgekehrt dieser für jene.
- 29 Vgl. Immoos 1962: 84. Nach beiden Seiten wird die englische Sprache immer mehr zum führenden Vermittler. Wenn man in japanischen Bibliotheken eine Übersetzung griechischer oder lateinischer Klassiker

sucht, dann ist die Wahrscheinlichkeit am größten, daß man eine englische Ausgabe findet. Wer sich zum Erwerb der japanischen Sprache an deutschsprachige Lehr- und Wörterbücher halten möchte, findet kaum solche neueren Datums, für die sich nicht englischsprachige Vorlagen ausmachen lassen.

30. Um 1920 weilten die beiden bedeutendsten angelsächsischen Philosophen in China und Japan, John Dewey zwei Jahre, Bertrand Russell ein Jahr. Dewey in einem Brief: »intellectually the most profitable thing I have ever done«. Vergleichbare Erfahrungen fehlen den Koryphäen der deutschen Philosophie dieses Jahrhunderts (Husserl, Heidegger). Deutsche Gelehrte ziehen, wenn sie über Außereuropäisches schreiben, den Gang in die Bibliothek der Reise in die Fremde vor (Max Weber, Jaspers). Ähnliches gilt für die Schriftsteller. Vor dem Zweiten Weltkrieg hatten mehrere französische, englische und amerikanische Schriftsteller mehrjährige Drittwerkerfahrungen (Malraux, Orwell, Hemingway). Nach dem Zweiten Weltkrieg scheinen längere Aufenthalte (über kurze Vortragsbesuche hinaus) in Asien und Afrika unter den europäischen Intellektuellen allgemein zurückgegangen zu sein. Eine gewisse Anziehung geht heute dagegen von Lateinamerika aus.

Deutsche Philosophen mit Asienerfahrungen sind neben dem »weltreisenden Tagesphilosophen Graf Keyserling« (Löwith) unter anderen Misch, Spranger, Bollnow und, der Not gehorchend, Löwith. Was sie von ihren Reisen berichten, liest sich nicht mit dem gleichen Gewinn wie die Zeugnisse von Dewey und Russell. Anders als die beiden Angelsachsen scheint die deutschen Philosophen, den Ruf bestätigend, die Vergangenheit mehr zu interessieren als die Gegenwart, Religion und Ästhetik mehr als Politik und Soziologie. Joachim Ritters Bericht (1956) von seinem Aufenthalt in der Türkei ist eine Ausnahme. »Ich brauche kaum zu betonen, daß es das alte Japan war, das mich anzog, nicht das moderne, weitgehend amerikanisierte« (Bollnow 1983: 88). Überrascht werden Werte registriert, die man ausschließlich mit Europa assoziiert hatte: »Man hat das Gefühl voller Sicherheit und Ordnung; . . . – und dies alles ohne den Hintergrund Hellas« (Spranger in einem Brief aus Japan 1936, 1978: 172f.) »Wer von Europa kommt und aus Schulbüchern weiß, daß es in Rom und Griechenland eine heidnische Religion gab, die das gesamte öffentliche Leben prägte, wird mit Erstaunen feststellen, daß dasselbe urwüchsige Heidentum und seine Heiligung der alltäglichen und natürlichen Dinge in Japan so präsent und lebendig ist, als habe es ein Christentum gar nie gegeben« (Löwith 1983: 579f.). Die Modernisierung erscheint auf einem anderen als dem vertrauten Hintergrund als etwas Fremdes, Äußerliches, weil anscheinend »nur in Europa auch die technische Zivilisation einen geschichtlichen und geistigen Boden hat, aus dem sie innerlich hervor-

gehen konnte« (Löwith 1983: 535). Es fehlt die Reflexion (a) auf die Anregungen und Beiträge, die ihr europäisches Aufkommen den asiatischen Kulturen verdankt, (b) auf die kulturinternen Vorgaben, die ihre rasche Entfaltung in Japan ermöglichten, und (c) auf die Ressourcen, die außereuropäische Traditionen zur Bewältigung der weltweit anstehenden Probleme anzubieten haben.

- 31 »Nur kraft der schärfsten, aber schöpferischen Auseinandersetzung mit dem ihm Fremdesten und Schwierigsten – dem Asiatischen – wuchs dieses Volk hinauf in die kurze Bahn seiner geschichtlichen Einmaligkeit und Größe.« Für diese Meinung Heideggers aus dem Jahre 1937 (121) lassen sich leicht philosophische Vor- und Nachläufer finden. Löwith schrieb 1940 in Japan in einer japanischen Zeitschrift und »an den japanischen Leser«: »Hegels Charakteristik des griechischen Geistes bezeichnet zugleich das Wesen Europas. Er ist ein wesentlich gegenasiatischer Geist . . .« (1983: 539). Der Antagonismus Europa–Asien, häufig verbunden mit einer Erinnerung an die griechischen Perserkriege, ist eine alte Klischeevorstellung (siehe auch Wilkinson 1983: 58): »Roßschweife, Drachen, rote Sonnen, Sterne, Sichel und Halbmonde – es bleibt immer der gleiche Schrecken« (Jünger 1953: 6). Man kann das Verhältnis, das vergangene wie das anzustrebende, auch anders und differenzierter sehen, so wie Jaspers (1955: 73: »Asien ist unsere unerläßliche Ergänzung«). Die Blütezeit der griechischen Kultur, insbesondere der Philosophie, ist direkter »der schärfsten, aber schöpferischen Auseinandersetzung« mit den eigenen Traditionen als mit den vorderasiatischen Kulturen zu verdanken. Durch deren Rezeption sind frühere und dann wiederum spätere Phasen der griechischen Geschichte stärker gekennzeichnet. Was fremde Kulturen zu bieten haben, ist im übrigen nicht nur ihnen »je Eigenes« und für andere Befremdendes, sondern häufig so allgemein Menschenmögliches und menschlich Erstrebenswertes, daß Prädikate wie »abendländisch« und »asiatisch« und die Einstimmung auf eine kämpferische Auseinandersetzung etwas provinziell anmuten. Auch dazu ließe sich das Volk der Griechen zitieren und wurde von Popper für seine *Offene Gesellschaft* (1945: 279) auch zitiert; so Sokrates, der sich schlicht als »Weltbürger« auszugeben pflegte, und der weitgereiste Demokrit. Ihm wird das Fragment (247) zugeordnet: »Einem weisen Mann steht jedes Land offen; denn die Heimat einer guten Seele ist die ganze Welt.« – Nach Burckhardt hatten die Griechen »panoramatische Augen«, und der ebenfalls weitgereiste Historiker Herodot hatte »an Hellenen und Barbaren Freude . . ., sobald er an ihnen das Konstante, das Lebendige erkennt; wo ihm das Verständnis fremder Religionen und vollends die Anschauung eines zeitlichen Entstehens, Wachsens und Änderns der Religionen aufgeht, ist er für uns der Stifter der vergleichenden Religionsgeschichte . . .« (Burckhardt 1881: 256, 259). Vergleichende Studien haben es auf Alternativen abgesehen.

32 Im zitierten Aufsatz (1937: 118, 120), die »den geschichtsbildenden abendländischen Völkern in der jetzigen Weltstunde« vorgezeichneten Sendung, »die Rettung des Abendlandes« im Auge, führt Heidegger auch Leibniz als Vorbild an: »einer der deutschesten Denker unter den Deutschen«, »in seiner denkerischen Arbeit ständig geleitet von einer Auseinandersetzung mit Descartes«. Auch hier wäre nachzutragen, daß Leibniz für diese Auseinandersetzung an eine innerfranzösische Descartes-Kritik anknüpfen konnte und sich zudem (neben der lateinischen) der französischen Sprache bediente. Leibniz pflegte mit der Anerkennung solcher Vorgaben nicht zurückzuhalten. Seinem ökumenischen Geist entsprechend sah er bei verschiedenen Kulturen mehr die Ergänzungs- als die Konfliktmöglichkeiten (siehe das Zitat im folgenden Paragraphen des Haupttextes). So dachte er (1697: X) an einen Austausch von Missionaren zwischen China und Europa. Chinesische Missionare sollten den Europäern die natürliche Theologie beibringen, wie umgekehrt christliche Missionare in China bereits die geoffenbarte Theologie unterrichteten.

(Günther Busse, der den zitierten Heidegger-Text von 1937 neu herausgegeben hat, gibt zu bedenken, daß in jenen Jahren ein Einsatz für die Verständigung nur bei Anpassung an »den pathetischen Jargon der braunen Funktionäre« möglich war, seitens Heidegger denkbarerweise mit »verschmitzter Absicht«. Für eine nicht einseitige Darstellung Heideggers genügt vielleicht die Anmerkung, daß seine faktische Einstellung zu den alten chinesischen Philosophen und zu seinen japanischen Besuchern eine andere als die 1937 publik gemachte war.)

33 Da in diesem Aufsatz wiederholt »der kulturelle Relativismus« kritisiert wird, ist eine Anmerkung angebracht. Dieser Ausdruck war in der wissenschaftlichen Anthropologie ursprünglich als eine methodologische Maxime und nicht als eine inhaltliche These gedacht. In Anbetracht der unvermeidlichen Tendenz zur ethnozentrischen Bewertung fremder Kulturen sollte methodologisch reflektiert versucht werden, jede Kultur primär im Rahmen ihres eigenen Wertsystems zu beurteilen. Die mögliche Entdeckung von Universalien sollte damit keineswegs vorentschieden sein. Eine der vorbildlichsten interkulturellen Studien in diesem Geiste ist Benedicts Japan-Buch (1946), geschrieben während des Zweiten Weltkrieges im Auftrag des »U.S. Office of War Information«, mit unmittelbaren Auswirkungen auf die amerikanische Besatzungspolitik in Japan. Man kann nur allen Regierungen (und nicht weniger den Gewerkschaften und Industrieverbänden, die ihre Gutachter zum Studium des »japanischen Modells« nach Japan schicken) Anthropologen von der Kompetenz und dem Format Ruth Benedicts wünschen. – Bei einem inhaltlichen Verständnis des Ausdrucks »kultureller Relativismus« sind radikale und gemäßigte Formen auseinanderzuhalten. Nach den radikalen Formen gibt es keine

kognitiven Leistungen und keine Verhaltensweisen, die nicht von Kultur zu Kultur variieren, oder allein solche, die als »triviale Allgemeinheiten« eingestuft werden können. Gemäßigte Relativisten nehmen einen beschränkten Einfluß der jeweiligen Kultur auf menschliches Wahrnehmen, Denken und Handeln an. In diesem Aufsatz stehen nur die radikalen Varianten des kulturellen Relativismus zur Debatte.

- 34 »It is highly doubtful whether any specific element of behavior has ever attained genuinely universal distribution. The true universals of culture . . . are similarities in classification, not in content. . . . What cultures are found to have in common is a uniform system of classification, not a fund of identical elements« (Murdock 1945: 125). – Eine Variation der Annahme, daß nur »formale«, nicht aber »inhaltliche« Phänomene universal sind, ist die folgende These von Kluckhohn (1959: 274): »The logic (i. e. the fundamental processes of reasoning) of all peoples is the same, but the premises and basic categories are somewhat different.« – Die klassischen Empiristen neigten zur Annahme, daß die Sinnesgegebenheiten bei allen Menschen dieselben sind, ihre Verbindung aber eine Sache des freien Geistes und daher variabel. Ihre Nachfolger, die logischen Empiristen, neigten zur Annahme, daß die Sinnesdaten variieren, die logischen Gesetze ihrer Verbindung aber überall die gleichen seien. Siehe Anm. 47.
- 35 Siehe die Literaturangaben in Anm. 14.
- 36 Greenberg fungierte (nach Lévi-Strauss) als Vermittler zwischen Sprachwissenschaft und Anthropologie. Chomsky wurde erst seit 1965 zur Kristallisationsfigur der linguistischen Universalienforschung.
- 37 Die Singularform ist doppelsinnig. Ihrem allgemeinen Gebrauch nach fungiert sie als neutrale Zahlkategorie und nur ihrem spezifischen Gebrauch nach zur Angabe, daß es sich um eine Einzelheit handelt.
- 38 In gewissen Schweizer Dialekten wird die Pluralform »Eier« auch für den Singular gebraucht: »ein Eier« statt »ein Ei«. Analoge Erscheinungen gibt es in vielen Sprachen bei Dingen, die hauptsächlich in Gruppen auftreten (vgl. Tiersma 1982). Ein doppelter Gebrauch derselben Form ist bei polaren Adjektiven ein vertrautes Phänomen. »Tief« kann neutral (wie in »Der See ist 12 m tief«) und spezifisch (wie in »Der See ist aber tief«) gebraucht werden. Das entgegengesetzte Adjektiv fehlt in manchen Sprachen und ist mit dem neutralen Adjektiv zu umschreiben (im Französischen z. B. mit *peu profond*).
- 39 Vgl. die ausführlichere Darstellung in Holenstein 1980: 58 ff.
- 40 Nach Platons *Kratylos* (389e-390a) ist der Sprachschöpfer »hier wie bei den Barbaren, solange er jedem [Ding] die ihm entsprechende Form des Wortes [*tò toû onómatos eidos*] gibt, kein schlechter Gesetzgeber«. Es sei nicht anders als bei einem Schmied, der zu einem bestimmten Zweck ein Werkzeug herstellt: »Solange er dieselbe Form

[*idéa*] wiedergibt, wenn auch in je anderem Eisen, ist das Werkzeug gleich und richtig gemacht, hier wie bei den Barbaren.«

- 41 Boethius Dacus, *Questiones*: 2.61 und 6.47; Leibniz 1765: § 3.4.17: »Je crois que l'arbitraire se trouve seulement dans les mots et nullement dans les idées«; Husserl 1913a: § 4.14. – Neuere Variationen desselben philosophischen Denkschemas sind die Annahme, daß sich die variierenden Umgangssprachen alle in ein und dieselbe logische Sprache übersetzen und durch eine solche ersetzen lassen, sowie die Annahme, daß die variablen »Oberflächenstrukturen« der Sprachen alle aus einer universalen »Tiefenstruktur« abgeleitet werden können. Chomsky teilt diese Lesart seiner Transformationsgrammatik nicht, aber auch nach ihm sind universal vor allem sehr abstrakte und theorieabhängige Prinzipien und nicht die empirisch beobachtbaren konkreten Oberflächenstrukturen der natürlichen Sprachen. – Das Denkschema findet sich auch in zwei neueren Büchern, die im Unterschied zur großen Mehrheit der *Nihonjinron*-Literatur [»Japanerkunde« – vgl. »Menschenkunde«, nicht »Japankunde«] über das Besondere der Japaner hinaus dasjenige, was ihnen mit anderen Völkern gemeinsam ist, hervorheben: »The same amount of energy is given to all men, though the way the energy is discharged varies from people to people« (Llompart 1982; zitiert nach der in der Bibliographie angeführten Rezension); »*ikei dōshitsubutsu* – Ding derselben Qualität in verschiedenen Formen« (Sugimoto und Mauer 1984; zitiert nach der in der Bibliographie angeführten Rezension). – Das Denkschema ist alt und auch in anderen Kontexten anzutreffen. In der katholischen Theologie gibt es die Losung »*una religio in rituum varietate* – eine Glaubenslehre in verschiedenen liturgischen Riten«.
- 42 Vgl. Leibniz 1765: 1.2.18: »Tous conviennent assez de *la notion* de la vertu en général, quoiqu'ils diffèrent dans *l'application*.« 2.18.10: »Ne vaut-il pas mieux à tous égards dire que les hommes entendent par la vertu comme par la vérité ce qui est conforme à la nature, mais qu'ils se trompent souvent dans l'application, outre qu'ils se trompent moins qu'on ne pense. . . .«
- 43 Siehe den Literaturbericht in Lumsden und Wilson 1981: 79 ff.
- 44 Siehe die klassische Untersuchung von Ekman 1971.
- 45 Vgl. die parallelen Schranken bei der Bildung von metaphorischen Ausdrücken für die Sinnesqualitäten im Englischen und im Japanischen (Williams 1976).
- 46 Vgl. den Abschlußbericht zu einem jahrzehntelangen Forschungsprojekt mit dem Ziel, die kulturelle Abhängigkeit der sinnlichen Wahrnehmung empirisch zu substantivieren: »That human perception is culturally influenced has long been a proposition entertained by many social scientists. The plausibility of this proposition is high, based as it is upon certain contemporary philosophical and social scientific con-

cepts, such as that of cultural relativism. . . . But however plausible and however widespread its acceptance, the proposition cannot be considered to be unequivocally demonstrated by very many empirical data.« (Segall et al. 1966: 209).

- 47 Cassirer 1929: 82, in einer zustimmenden Zusammenfassung von Lockes Lehre: »Dieselbe Freiheit, die Adam besaß, als er die ersten Benennungen komplexer Vorstellungen nach keinem anderen Musterbild, als dem seiner eigenen Gedanken erschuf, – dieselbe Freiheit bestand und besteht weiterhin für alle Menschen«. – Kluckhohn 1959: 274: »Human nature is in some sense the same throughout space and time. This does not signify, however, as common sense tends to assume, that similar stimuli will regularly produce similar responses.«
- 48 Zwei Beispiele: Universale 9. »Of the four fundamental arithmetical operations – addition and its inverse, subtraction, and multiplication and its inverse, division – the existence of either inverse operation implies the existence of both direct operations.« – Universale 12. »When a number is expressed by subtraction, or when a subtraction occurs as a constituent of a complex expression, the subtrahend is never larger than the remainder.«
- 49 Sie wurde als Faustregel für den Bereich der Sprachen von Kenneth L. Pike bei einer Tagung über sprachliche Universalien in Gummersbach bei Köln 1976 empfohlen.
- 50 Doi 1982: »The Japanese experience of dependency [*amae*], in addition to being an expression of Japanese culture, may claim universal validity. – But only in Japanese is there a vocabulary manifesting the affective nature of dependency need. – It is interesting to note that only in recent years [Western] psychoanalysis came to grips conceptually with these problems.«
- 51 Wer die individuelle Autonomie im japanischen Alltag nicht zu beobachten vermag, sei an die Literatur verwiesen, etwa die Romane von Sōzeki Natsume um die Jahrhundertwende oder an den Bestseller *Totto-Chan* (1981) von Kuroyanagi Tetsuko über ein Mädchen, das sich dem allgemeinen Schuldrill verweigert und das die Chance hat, von der Mutter in eine Art Waldorf-Schule gebracht zu werden.
- 52 1969, einige Zeit, nachdem die ersten Menschen auf dem Mond gelandet waren, wurden mir in Zürich von einer Frau, Ende Sechzigern, vertraulich zwei gut vorbereitete Fragen gestellt: 1. ob die Mondfahrer »im Himmel oben« waren, da man doch sage, der Mond sei »im Himmel oben«; 2. ob sie auf dem Mond überhaupt hätten absteigen können, da er doch so klein aussehe. Die Frau war in einer ländlichen Gegend aufgewachsen (in der gleichen wie der arme Mann im Toggenburg), hatte aber ein Vierteljahrhundert in Zürich verbracht, als Haushälterin mitten in der Stadt, hatte einen Bruder, der in einem multinationalen Konzern eine leitende Funktion erworben hatte, und verfügte

selber über einen respektablen praktischen Verstand, der ihrem Alter wohl anstand. Erst nach diesen Fragen ging mir auf, daß die Meldung sovietischer Astronauten, sie seien auf ihren wiederholten Weltraumfahrten nirgendwo Gott begegnet, nicht die rührende Atheismus-Propaganda gewesen sein könnte, für die man sie hielt, sondern für vielleicht gar nicht so wenige, nicht nur jenseits, sondern auch diesseits des Urals, eine instruktive Mitteilung, auf die sie insgeheim gewartet hatten. Über das zweite Problem, die Nichtberücksichtigung des Abstandes bei der Einschätzung der Größe des Mondes, hatte sich bereits Lichtenberg in seinen *Sudelbüchern* 1769 Gedanken gemacht: »Der Bauer, welcher glaubt, der Mond sei nicht größer als ein Pflug-Rad, denkt niemals daran, daß in einer Entfernung von einigen Meilen eine ganze Kirche nur wie ein weißer Fleck aussieht, und daß der Mond hingegen immer gleich groß scheint, was hemmt bei ihm diese Verbindung von Ideen, die er einzeln alle hat?« (1968: 37f.).

Von C. G. Jung wird die Äußerung überliefert, daß er nicht hätte nach Indien fahren müssen, um noch lebendige mythologische Vorstellungen zu finden. In den Schweizer Bergtälern hätte er die gleichen Funde machen können. Heute ist es ein Gemeinplatz, daß mythologische Ansichten mit einem Leben in einer verwissenschaftlichten Welt vereinbar sind, ja, daß eine Reihe von wissenschaftlichen Annahmen auch keinen anderen Status als Mythen haben. Die umgekehrte Unterstellung, daß es in außereuropäischen Kulturen an Rationalität (»Logos«) fehle, hat jedoch noch immer ihre Gemeinde, selbst unter Philosophen:

»Der Schritt vom »Mythos« zum »Logos«, in dem alles Seiende aus seiner zuvor mythisch-überwältigenden und magisch-abzuwehrenden Nähe in jene freie Distanz rückte, die es nicht mehr als Verkörperung übermächtiger anderer Wesen, sondern rein als es selbst erscheinen läßt, erfolgte zwar in analoger Weise auch in anderen Hochkulturen, in China und Indien. Während jedoch dort die Distanzierung sich wesentlich in die Abwendung vom Seienden auflöste (mit der in der Kürze unvermeidlichen Vereinfachung gesagt: etwa in der Übersteigerung bis zur Wunschlosigkeit des Eingehens in das Tao oder des Aufgehens im Nirwana) oder aber sich immer wieder schloß unter der Wiederherstellung der mythisch-magischen Identifizierung, hielt sie sich in Griechenland und seither [im Abendland] als geschichtlich bestimmende durch« (Halder 1957: 16).

Menschliche Kulturen, und nicht nur Hochkulturen, sind überall eine Mischung von mythologischen und rationalen Elementen. Werkzeugherstellung, Agrikultur, Architektur, das Auffinden von natürlichen Heilmitteln, pädagogische und politische Institutionen verweisen alle auf ein gerütteltes Maß an Rationalität, Beobachtungsgabe, Objektivierungsvermögen und Erkennen von kausalen Zusammenhängen.

53 Maruyama 1978: »Die Kinder Japans werden dazu erzogen, daß der einzelne sich der Harmonie der Gruppe unterwirft. Es gibt das Sprichwort: »Der höhere Pfahl wird notwendigerweise geschlagen.« Das besagt, wer sich vordrängt, wird notwendigerweise kleinlaut gemacht.« – Das Bild vom Pfahl, der aus einer Reihe hervorrägt und deswegen zur Anpassung an die anderen geschlagen wird, ist mir aus meiner eigenen (schweizerischen) Volksschulzeit in Erinnerung. Auf diese Parallele angesprochen, wenden japanische Intellektuelle ein, daß Gleichheitstendenzen in Japan, wenn überhaupt, dann nur gruppenintern zum Zuge kommen, mit dem japanischen Volk als der umfassendsten Gruppe. Aber in der Geschichte Japans fehlt es keineswegs an Zeugnissen, nach denen, der hochgespielten Gruppenideologie nicht konform, Fremde als ebenbürtig oder (die Chinesen im Mittelalter, die Weißen in der Meiji-Zeit) überlegen respektiert wurden.

Einer der ersten japanischen Kundschafter in den USA, Katsu Awa, der von einem Ratsherrn der alten Shogunatsregierung gefragt wurde, was ihm dort an Besonderem aufgefallen sei, gab zur Antwort: Was die Menschen treiben, sei ziemlich dasselbe in der Vergangenheit und in der Gegenwart, im Osten und im Westen, und er habe in Amerika nichts Besonderes bemerkt. Als ihm der Magistrat dies nicht abnehmen wollte, fuhr er fort: Wenn er eine Beobachtung gemacht habe, dann die, daß in Amerika die Menschen in höheren Stellungen alle sehr gescheit seien und daß sie sich darin von den Japanern unterschieden. Ob dieser Unverschämtheit soll der Ratsherr seine Fassung verloren haben (Ben-Dasan 1970: 121).

Für die Neigung zu einem partikularistischen Stammesdenken fallen in Japan zwei äußere Gründe ins Gewicht, das Inseldasein (das die Abgrenzung nach außen geographisch verstärkt) und das Zusammenfallen der rassischen, nationalen, kulturellen und sprachlichen Grenzen. Erst seit wenigen Generationen gibt es (Amerika-)Japaner, die einer anderen Kultur anhängen und weder japanisch lesen noch schreiben. Für die Beteuerung der japanischen Eigenart unter Intellektuellen kommt die dauernde Konfrontation mit europäischen Sprachen als zusätzlicher Grund hinzu. Die Kontraste, die sich bei den ständig anstehenden Übersetzungen bis in alle Nuancen hinein aufdrängen, sind unter den europäischen Sprachen von anderem Ausmaß als zwischen diesen und dem Japanischen. Eine Beschäftigung mit Sprachen aus mehreren verschiedenen Sprachfamilien würde vermutlich den Eindruck der Exklusivität vermindern. Viele Kontraste des Japanischen mit indoeuropäischen Sprachen finden sich als typologische Eigenschaften in wechselnden Bündelungen auch in anderen Sprachfamilien, die mit dem Japanischen genetisch so wenig verwandt sind wie die indoeuropäische Sprachfamilie.

54 Zitiert nach Sansom 1950: 258. – Universalistische Ideen werden

- gelegentlich übersehen, weil sie sich in einzelnen Kulturen nicht auf der Ebene der Menschheit, sondern eine Stufe früher, auf der des Lebens finden.
- 55 *Der Spiegel*, 4.1.1982, S.74. – Spranger schrieb 1937 von »Wohnschächtelchen« (1978: 173), Löwith 1942/43 von »henhouses« (1983: 553).
- 56 *Time*, 1.8.1983, S.40.
- 57 In einem Werbetext der Schweizer Gaststättenkette »Mövenpick«, aufgelegt in ihren Tokyoter Restaurants, werden nach dem Hinweis auf vergleichbare landschaftliche Schönheiten, Fujiyama hier, Matterhorn dort, kulturelle Parallelen zwischen der Schweiz und Japan gezogen. Die Anbietderung geht weit, so weit wie es sich nur Werbetexter gestatten mögen; die propagierte Sichtweise aber bleibt bedenkenswert: »There are [in Switzerland] – in spite of a very modern way of life – strong roots in traditions and customs which find there expression in celebrations, dances, folk music and arts and crafts. Just as your splendid hand-dyed fabrics and the subjects you depict are linked with the past, the same is true also of our hand-sewn traditional costumes. . . . In no other country in the whole world do people work so much and so long as in Japan and Switzerland. Like a great number of Japanese, many Swiss are also »married« to their firm, devoting themselves to it with great dedication and all their energy. It is said of us Swiss that we live to work. That may be true, but we like to work; and whoever likes to work accomplishes something, too.«
- 58 Zum letzten Satz: Wir denken, daß bei uns die Bücher von vorn nach hinten gedruckt werden, in Japan hingegen von hinten nach vorn. Den Japanern scheint es gerade umgekehrt zu sein. Für jede Partei ist, dem Wortgebrauch gemäß, »vorne« dort, wo man mit dem Schreiben und Lesen anfängt. Möglicherweise hatten die ägyptischen Ausdrücke für »rechts« und »links« eine vergleichbare Implikation.
- 59 Zitiert nach Wilkinson 1983: 33.
- 60 Die Liste findet sich bei Löwith in zwei Fassungen, die hier kombiniert sind, die eine (der nachgestellte Teil) in englischer Sprache von 1942/43, die andere in deutscher Sprache von 1960.
- 61 Die nachfolgende Analyse stützt sich auf Jakobson 1970 und Eibl-Eibesfeldt 1972.
- 62 Siehe unten, These 9.
- 63 Heidegger scheint Ähnliches nicht auszuschließen, wenn er es für möglich hält, »daß europäisch-abendländisches und ostasiatisches Sagen auf eine Weise ins Gespräch kämen, in der Solches singt, das einer einzigen Quelle entströmt« (1959: 94).
- 64 Siehe Emeneau 1956, Jakobson 1971: 137ff.; Trudgill 1974: 157ff.
- 65 »The history of the modernization of Japan . . . demonstrates in many ways not only the ability of »modern« institutions and practices to

coexist with ›traditional‹ ones for very substantial periods of time, but also the manner in which ›traditional‹ attitudes and practices can be of great positive value to the modernization process« (Ward 1963: 434). In Europa ist es nicht wesentlich anders. Die Ideale der Aufklärungszeit, von den Kirchen anfänglich bekämpft, vermochten sich in mehreren Ländern erst stabil zu etablieren, nachdem man zu realisieren begann, daß sie mit den überkommenen christlichen Vorstellungen nicht nur verträglich, sondern zum Teil auch identisch sind oder zu deren Vorteil eingesetzt werden können. In Kunst- und Wissenschaftsgeschichte ist die wechselseitige Unterstützung von alt und neu mittlerweile sprichwörtlich geworden: »A renewal is fruitful only if it goes hand in hand with tradition« (Stravinsky). »Renewal and tradition develop and abet each other in a simultaneous process« (Jakobson).

- 66 Bei der Rezeption europäischer Philosophie und Literatur konnten die japanischen Geisteswissenschaftler an eine Philologie anknüpfen, die bei der phonologischen Transkription, Übersetzung und Kommentierung buddhistischer Schriften aus China und Indien einen hohen Stand erklommen hatte. In der gleichen Zeit, in der William Jones mit seiner Entdeckung der Verwandtschaft des Sanskrit mit den europäischen Sprachen im Westen den Indienkult einleitete, kompilierte in Japan Jiun (1718-1804), ein buddhistischer Heiliger, eine ganze Bibliothek buddhistischer Schriften, darunter indische Sutren in der Originalsprache, die er, ohne Kontaktmöglichkeiten mit Indien, sich selber aus den alten Dokumenten erschlossen hatte. – Eine Folge der jahrhundertalten japanischen Übersetzungs- und Annotationstätigkeit ist, daß man heute geschichtliche Buddhismusforschung ebensowenig ohne Japanischkenntnisse treiben kann wie Aristotelesforschung ohne Lateinkenntnisse und daß Chinesen und Inder in Japan den Buddhismus studieren, den die Japaner von deren eigenen Vorfahren übernommen haben, nicht anders als Griechen ihre klassische Literatur in Deutschland, England oder den USA studieren.
- 67 Für eine leicht lesbare Einführung in die Materialfülle (mit weiterführenden Literaturangaben) siehe Hunke 1965.
- 68 Siehe unten, These 8.
- 69 »The copartnership of man and dog began in the heart of the Asiatic continent and was carried to the very ends of the earth by the expansion of the human race« (Wissler 1923: 111).
- 70 »The taming of the horse also has a respectable antiquity, but its wide distribution over the earth is largely a matter of late European expansion« (Wissler 1923: 111). – Ein besonderer Reiz der Pferdeausbreitung besteht darin, daß sie zwar dem weißen Mann zu verdanken ist, sich jedoch rascher als seine Ausbreitung vollzog. Auf dem nordamerikanischen Kontinent fingen Indianer versprengte Pferde ein, mit denen

sie dann den nachfolgenden weißen Eroberern entgegenritten. Vereinzelt ist die raschere Ausbreitung auch darauf zurückzuführen, daß die Eingeborenen die fremden Vordringlinge umbrachten und nur ihre Pferde zurückbehielten. – Mit dem Pferd beruht die Pferdekultur auf Diffusion. In einer ersten Phase der Bekanntschaft wurde es so gebraucht, wie man es mit anderen Tieren gewohnt war, im Vorderen Orient und in Griechenland als Zugtier (wie der Ochse), in Nordamerika als Lasttier (wie der Hund). Die ersten, die das Pferd als Reittier benutzten, waren entweder nomadische Steppenvölker Innerasiens oder Süd- und Ostasiaten, die ihre Gewohnheit, Elefanten und Kamele zu besteigen, auf das Pferd ausdehnten (vgl. Wissler 1923: 114). Die Übernahme des Fremden geht besonders in den Anfangsphasen mit einer starken Anpassung an das Eigene einher – auf allen Ebenen: Der Buddhismus wurde in China zuerst für eine taoistische Sekte gehalten, das Christentum in Japan für eine buddhistische. – Eine literarische Würdigung als (Diffusions-)Universale hat japanischerseits der Tee erfahren: »Strangely enough humanity has so far met in the tea-cup. It is the only Asiatic ceremonial which commands universal esteem. The white man has scoffed at our religion and our morals, but has accepted the brown beverage without hesitation« (Okakura 1906: 11).

- 71 »Just as medicine constituted the primary agency [in Japan] for the exploration and eventual assimilation of Confucianism two centuries earlier, so also was medicine the primary stimulus and route for the reintroduction and assimilation of Western learning and science in the late eighteenth and early nineteenth centuries« (Sugimoto und Swain 1978: 278).
- 72 In der Schweiz war in der Vergangenheit Französisch, eine der Landessprachen, zugleich als internationale Sprache gebräuchlich, auch landesintern, z.B. im Gastgewerbe. Daneben vermochte das Latein, die alte *lingua franca*, als neutrale Sprache einige Nischen zu behaupten (auf den Briefmarken, als Bezeichnung von nationalen Organisationen: »Pro Helvetia«, »Pro Juventute« usw.). Heute gewinnt Englisch als neutrale *lingua franca* an Boden. Schweizer Auslandvereinigungen in Ländern, in denen keine der eigenen Landessprachen gesprochen wird, benutzen Englisch als neutrale Kommunikationssprache. Diese Wahl erspart die Mitteilung desselben Sachverhalts in mehreren Sprachen und ermöglicht zugleich das Verständnis für assoziierte Mitglieder des Gastlandes. Wer jedoch, wie Werbeleute, jemand möglichst erfolgreich ansprechen will, benutzt nach wie vor eine mehrsprachige Mitteilungsförm. Divergierende Interessen fördern so immer zugleich eine Einheitssprache und die Aufrechterhaltung der sprachlichen Vielfalt.
- 73 Ausgedehnte Handelsverbindungen sind kein Privileg von Hochkul-

- turen. Den Stein, den die nordaustralischen Ureinwohner Yir Yoront für ihre Äxte benutzen, beziehen sie über eine Kette von Handelspartnern aus Steinbrüchen 400 Meilen weiter südlich (vgl. Bourguignon 1979: 37).
- 74 Den nicht etablierten Minderheiten, »den Fahrenden« und den Gastarbeitern, kommt diese glückliche Konstellation freilich nicht zugute.
- 75 V.S. Naipaul in einem Interview mit *Newsweek*, August 18, 1980, 8: »I feel there's a great universal civilization at the moment which people would say is Western. But this has been fed by innumerable sources. It's a very eclectic civilization . . . What disheartens me is that there are certain cultures where people are saying, »Cut yourselves off. Go back to what you were.« There is nothing to replace the universal civilization they are rejecting. The Arabs, the Muslims, some Africans are doing this. I think it's a disaster. The great Arab civilization of the seventh to twelfth centuries was the world's most eclectic civilization. It wasn't closed to outside influences. It was endlessly incorporating the art of Persia, the mathematics of India, what remained of the philosophy of Greece.«
- 76 Die Griechen »müssen sich nachsagen lassen, sie hätten nicht einmal rechnen gelernt, und ihre Jahresberechnung, ihr Kalenderwesen sei unvollkommener gewesen nicht nur als das dieser [vorderasiatischen] Völker, sondern sogar als das der mexikanischen Tolteken« (Burckhardt 1881: 252).
- 77 Siehe oben, These 7.
- 78 Fordmanager Robert A. Lutz, selber ein Zugezogener, in einem Gespräch mit dem *Spiegel*, 11. April 1983.
- 79 Restaurants mit ausländischer Küche werden in den USA in der Regel von Ausländern geführt, in Japan dagegen meistens von Japanern selber.
- 80 »The Japanese policy should . . . be of keeping Americans and Europeans as much as possible at arm's length. In presence of the more powerful races your position is one of chronic danger, and you should take every precaution to give as little foothold as possible to foreigners. It seems to me that the only forms of intercourse which you may with advantage permit are those which are indispensable for the exchange of commodities – importation and exportation of physical and mental products. – . . . study the history of India! – There should be, not only a prohibition of foreign persons to hold property in land, but also a refusal to give them leases, and a permission only to reside as annual tenants. – . . . the intermarriage of foreigners and Japanese . . . should be positively forbidden« (Spencers geheimes Gutachten 1892, zitiert nach Wilkinson 1983: 60, 160f.).
- 81 Vgl. in den USA den Sonderstatus der Indianer, die Zulassung von ethnischen Quartierbildungen und die Lockerung der Integrations-

und Sprachenpolitik gegenüber den hispanischen Zuwanderern aus Mexiko und der Karibik. In Japan vgl. das Bestehen einer blühenden (und gern besuchten) Chinatown in Yokohama, der vermehrte Schutz der Ureinwohner, der Ainu, und die langsam zunehmenden zeitlich unbefristeten Angebote an ausländische Wissenschaftler.

- 82 Siehe für dieses und die folgenden Beispiele Kachru 1982 (143, 173, 180, 184).
- 83 Zitiert nach einem Bulletin des Schweizerischen Bundesamtes für Gesundheitswesen, 5. März 1981.

Bibliographie

- Aginsky, Burt W., und Ethel G., 1948, »The Importance of Language Universals«, *Word* 4, 168-172.
- Anderson, Alun, und John Maddox, 1983, »Science in Japan«, *Nature* 305, 29. September 1983, 355-382.
- Anscombe, G.E.M., 1975, »The First Person«, *Mind and Language*, hg. von Samuel Guttenplan, Oxford: Clarendon, 45-66.
- Apel, Karl-Otto, 1963, »Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 8.
- , 1976, »Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen«, *Sprachpragmatik und Philosophie*, hg. von K.-O. Apel, Frankfurt: Suhrkamp, 10-173.
- Aristoteles, »Peri hermeneías/On Interpretation«, *Aristotle in Twenty-Three Volumes I: The Loeb Classical Library 325*, Cambridge MA: Harvard University Press 1973.
- Asoh, Ken, 1980, »Notwendigkeit der interkulturellen Hermeneutik«, *Doitsugogaku bungaku ronbunshū/Beiträge zur Germanistik* 28, 39-56.
- , 1981, »Möglichkeit des interkulturellen Vergleichs«, *Sozialisation und Literatur*, hg. von Shigeru Yoshijima, Tokyo: Sanshusha, 1-8.
- Bacon, Edmund N., 1968, *Stadtplanung*, Zürich: Artemis.
- Barthes, Roland, 1970, *L'empire des signes*, Paris: Seuil; dt. *Das Reich der Zeichen*, Frankfurt: Suhrkamp 1981.
- Befu, Harumi, 1980, »The Group Model of Japanese Society and an Alternative«, *Rice University Studies* 66, 169-187.
- Beyer, C., 1868, *Friedrich Rückert*, Frankfurt.
- Ben-Dasan, Isaiah, 1970, *Nihonjin to Yudayajin*, Tokyo: Yamamoto Shōten; zitiert nach der englischen Fassung: *The Japanese and the Jews*, New York: Weatherhill 1972.
- Benedict, Ruth, 1946, *The Chrysanthemum and the Sword*, Tokyo: Tuttle 1954.
- Berkeley, George, 1710, *Principles of Human Knowledge: Philosophical Writings*, New York: Collins 1965, 41-128.
- Berlin, Brent, und Paul Kay, 1969, *Basic Color Terms*, Berkeley CA: University of California Press.
- Binswanger, Ludwig, 1932, »Das Raumproblem in der Psychopathologie«, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bern: Francke 1955, 174-223.
- Bischof, Norbert, 1966, »Psychophysik der Raumwahrnehmung«, *Handbuch der Psychologie* 171, hg. von W. Metzger und H. Erke, Göttingen: Verlag für Psychologie, 307-408.

- Boethius Dacus, um 1270, *Questiones super Priscianum maiorem*, hg. von Jan Pinborg und H. Roos, Kopenhagen: Gad 1969.
- Bollnow, Otto Friedrich, 1963, *Mensch und Raum*, Stuttgart: Kohlhammer.
- , 1983, . . . *im Gespräch*, hg. von H.-P. Göbbeler und H.-U. Lessing, Freiburg: Alber.
- Bourguignon, Erika, 1979, *Psychological Anthropology*, New York: Holl.
- Bucerius, Gerd, 1983, »Wieder besucht Japan – Wie standhalten im Wettbewerb mit einer wesensfremden Gesellschaft?«, *Die Zeit*, 25. Februar 1983, 16.
- Bühler, Karl, 1934, *Sprachtheorie*, Stuttgart: Fischer 1965.
- Burckhardt, Jacob, 1881, »Über das wissenschaftliche Verdienst der Griechen«, *Gesamtausgabe* 14, Stuttgart: DVA 1933, 244-260.
- Cassirer, Ernst, 1929, *Philosophie der symbolischen Formen* I und III, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964.
- Cheng, Chin-Chuan, 1982, »Chinese Varieties of English«, Kachru 1982, 125-140.
- Clark, Herbert H., und Eve V. Clark, 1977, *Psychology and Language*, New York: Harcourt.
- De Waelhens, Alphonse, 1951, *Une philosophie de l'ambiguïté*, Leuven: Nauwelaerts 1967.
- Dewey, John, 1918-22, *The Middle Works* 11 (1918/19), 12 (1920), 13 (1921/22), Carbondale: Southern Illinois University Press 1982.
- Dilthey, Wilhelm, 1883, *Einführung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften* 1, Stuttgart: Teubner 1973.
- Doi, Takeo, 1971, *Amae no kōzō*, Tokyo: Kōbundō; dt. *Amae – Freiheit in Geborgenheit*, Frankfurt: Suhrkamp 1982.
- , 1982, »Psychotherapy and Culture: A Japanese View« (Ms.).
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, 1972, »Similarities and Differences between Cultures in Expressive Movements«, *Non-Verbal Communication*, hg. von Robert A. Hinde, Cambridge: Cambridge University Press, 297-314.
- , 1979, »Human Ethology«, *The Behavioral and Brain Sciences* 2, 1-57.
- Ekman, Paul, 1971, »Universals and Cultural Differences in Facial Expressions of Emotion«, *Nebraska Symposium on Motivation 1971*, hg. von James K. Cole, Lincoln: University of Nebraska Press, 207-283.
- Eliade, Mircea, 1957, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg: Rowohlt.
- Emeneau, Murray B., 1956, »India as a linguistic area«, *Language* 32, 3-16.
- Ezawa, Kennosuke, 1980, »Von den spezifischen Eigenschaften der Deutschen«, *Zeitschrift für Kulturanstausch* 30/2, 209-212; Auszug aus *Doitsugo to doitsujin ni tsuite*, Tokyo: Daisan-Shobō, 1978, 109-122.

- Ferguson, Charles A., 1982, »Foreword«, in: Kachru 1982, VII-XII.
- Foucault, Michel, 1967, »Nietzsche, Freud, Marx«, *Cahiers de Royaumont, Philosophie No. 6: Nietzsche*, Paris.
- Gadamer, Hans-Georg, 1960, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr.
- Gantner, Joseph, 1980, »Ex oriente lux? Zu Klaus Bergers Monographie über den »Japonismus««, *Neue Zürcher Zeitung*, 3. Oktober 1980 (Fernausgabe), 35.
- Germann, Raimund E., 1975, *Politische Innovation und Verfassungsreform*, Bern: Haupt.
- Gibney, Frank, 1975, *Japan: The Fragile Superpower*, Tokyo: Tuttle.
- Graumann, Carl Friedrich, 1960, *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlin: de Gruyter.
- Greenberg, Joseph H., Hg., 1963, *Universals of Language*, Cambridge MA: MIT Press.
- , Hg., 1978, *Universals of Human Language*, 4 Bde., Stanford CA: Stanford University Press.
- Gumperz, John J., 1969, »Communication in Multilingual Societies«, *Cognitive Anthropology*, hg. von Stephen A. Tyler, New York: Holt, 435-449.
- Habermas, Jürgen, 1958, »Philosophische Anthropologie, Kultur und Kritik«, Frankfurt: Suhrkamp 1973, 89-111.
- , 1971, »Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz«, in: J. Habermas und N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 107-141.
- Haiman, John, 1983, »Iconic and Economic Motivation«, *Language* 59, 781-819.
- Halder, Alois, 1957, »Abendland«, *Lexikon für Theologie und Kirche* 1, 15-18.
- Hegel, G.W.F., 1970, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: Werke in zwanzig Bänden* 12, Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin, 1927, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1957.
- , 1937, »Wege zur Aussprache«, mit Bemerkungen neu hg. von Günther Busse, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34, 1980, 117-127.
- , 1959, »Aus einem Gespräch von der Sprache – Zwischen einem Japaner und einem Fragenden«, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 83-155.
- Herskovits, Melville J., 1955, *Cultural Anthropology*, New York: Knopf.
- Herodotos, *Historia, Herodotus in Four Volumes* II: The Loeb Classical Library 118, Cambridge MA: Harvard University Press 1971; mit deutscher Übersetzung: *Historien*, München: Heimeran 1963.
- Hoche, Hans-Ulrich, 1977, *Elemente einer Anatomie der Verpflichtung* (Ms.).

- Holenstein, Elmar, 1972a, *Phänomenologie der Assoziation*, Den Haag: Nijhoff.
- , 1972b, »Der Nullpunkt der Orientierung«, *Tijdschrift voor Filosofie* 34, 28–78; wiederabgedruckt in diesem Band.
- , 1976, *Linguistik – Semiotik – Hermeneutik*, Frankfurt: Suhrkamp.
- , 1979, »Von der Poesie und der Plurifunktionalität der Sprache«, Einführung zu: Roman Jakobson, *Poetik*, Frankfurt: Suhrkamp, 7–60.
- , 1980, *Von der Hintergebarkeit der Sprache*, Frankfurt: Suhrkamp.
- , 1985, *Sprachliche Universalien*, Bochum: Brockmeyer.
- Howard, I.P., und W.B. Templeton, 1966, *Human Spatial Orientation*, London: Wiley.
- Hunke, Sigrid, 1965, *Allahs Sonne über dem Abendland*, Frankfurt: Fischer.
- Husserl, Edmund, 1913a, *Logische Untersuchungen* II/1, Halle: Niemeyer, 2. Auflage.
- , 1913b, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I: *Husserliana* III, Den Haag: Nijhoff 1976.
- , 1929, *Formale und transzendente Logik: Husserliana* XVII, Den Haag: Nijhoff 1974.
- , 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* II: *Husserliana* IV, Den Haag: Nijhoff.
- , 1966, *Analysen zur passiven Synthesis (1918–1926): Husserliana* XI, Den Haag: Nijhoff.
- Immoos, Thomas, 1962, *Friedrich Rückerts Aneignung des Schi-King*, Ingenbohl: Theodosius.
- Ishiguro, Hidé, 1983, »The Idea of the Orient« (Rezension der englischen Übersetzung von Barthes 1970), *The Times Literary Supplement*, August 12, 1983, 853.
- Jakobson, Roman, 1957, »Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verb«, *Selected Writings* II, The Hague: Mouton 1971, 130–147.
- , 1970, »Motor Signs for ›Yes‹ and ›No‹, *Language in Society*, 91–96.
- , 1971, *Selected Writings* I, The Hague: Mouton.
- , 1976, *Hölderlin – Klee – Brecht*, Frankfurt: Suhrkamp.
- , C.G.M. Fant und Morris Halle, 1952, *Preliminaries to Speech Analysis*, Cambridge MA: M.I.T. Press.
- Jaspers, Karl, 1955, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt: Fischer.
- Jensen, Ad. E., 1947, »Wettkampf-Parteien, Zweiklassen-Systeme und geographische Orientierung«, *Studium Generale* 1, 38–48.
- Jünger, Ernst, 1953, *Der gordische Knoten*, Frankfurt: Klostermann.
- Kachru, Braj B., ed., 1982, *The Other Tongue: English Across Cultures*, Oxford: Pergamon.

- Kamlah, Wilhelm, 1962, »Der moderne Wahrheitsbegriff«, *Einsichten: Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt: Klostermann, 107-130.
- Kant, Immanuel, 1785, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten: Werke* (Akademie-Textausgabe) IV, Berlin: de Gruyter 1968, 385-464.
- , 1786, Was heißt: Sich im Denken orientieren?, *Werke* (Akademie-Textausgabe) VIII, Berlin: de Gruyter 1968, 131-148.
- , 1798, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: Werke* (Akademie-Textausgabe) VII, Berlin: de Gruyter 1968, 117-334.
- Keil, Frank C., 1981, »Constraints on Knowledge and Cognitive Development«, *Psychological Review* 88, 1981, 197-227.
- Kenny, Anthony, 1979, »The First Person«, *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G.E.M. Anscombe*, Brighton: Harvester, 3-15. (Die Anscombe-Festschrift enthält zur ersten Person vier weitere Aufsätze von N. Malcolm, J.E.J. Altham, R.M. Chisholm und H. Noonan.)
- Keyserling, Hermann, 1919, *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, Darmstadt: Reichl.
- Kleint, Herbert, 1936-40, *Versuche über die Wahrnehmung*, Leipzig: Barth (Sonderdruck einer siebenteiligen Artikelserie aus der Zeitschrift für Psychologie 138 (1936) – 149 (1940)).
- Kluckhohn, Clyde, 1953, »Universal Categories of Culture«, *Anthropology Today*, hg. von Alfred L. Kroeber, Chicago: Chicago University Press, 507-523.
- , 1959, »Common Humanity and Diverse Cultures«, *The Human Meaning of the Social Sciences*, ed. by Daniel Lerner, New York: Meridian, 245-284.
- Kohlberg, Lawrence, 1969, »State and Sequence: A Cognitive-Development Approach to Socialization«, *Handbook of Sozialisation Theory and Research*, hg. von D. Goslin, New York: Rand McNally, 347-480.
- , 1971, »From Is to Ought«, *Cognitive Development and Epistemology*, hg. von Theodore Mischel, New York: Academic Press, 151-235.
- Köhler, Wolfgang, 1917, *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, Berlin: Springer 1921.
- Kuki, Shüzō, 1930, *Iki no kōzō* [Die Struktur des Iki]: *Zenshū* 1 [Gesammelte Werke 1], Tokyo: Iwanami 1981.
- Kuroyanagi, Tetsuko, 1981, *Madogitwa no Totto-chan*, Tokyo: Kōdansha; englische Fassung: *Totto-Chan – The Little Girl at the Window*, Tokyo: Kōdansha 1982.
- Küster, Wulf (Redakteur), 1982, »Von den Japanern lernen? Nein!«, *Der Spiegel*, 4. Januar 1982, 72-81.
- Labov, William, 1975, »Empirical Foundations of Linguistic Theory«, *The Scope of American Linguistics*, hg. von Robert Austerlitz, Lisse: de Ridder, 77-113.
- Lach, Donald F., 1957, *The Preface to Leibniz' Novissima Sinica*, Honolulu: University of Hawaii Press.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1697, Vorwort zu *Novissima Sinica*, mit englischer Übersetzung: Lach 1957, 68-97.
- , 1765, *Nouveaux Essais sur l'enendement humain*, Paris: Garnier-Flammarion 1966.
- Lévi-Strauss, Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris: Plon; dt. *Das wilde Denken*, Frankfurt: Suhrkamp 1968.
- , 1964, *Mythologiques 1: Le cru et le cuit*, Paris: Plon; dt. *Mythologica 1. Das Rohe und das Gekochte*, Frankfurt: Suhrkamp 1971.
- Lichtenberg, Georg Christoph, 1968, *Schriften und Briefe 1*, München: Hanser.
- Liedke, Klaus (Redakteur), 1981, »Mythos Japan«, *Stern*, 24. September 1981, Sonderteil.
- Linschoten, J., 1952, »Experimentelle Untersuchung der sog. induzierten Bewegung«, *Psychologische Forschung* 24, 34-92.
- Llompert, José, 1982, *Ningen kenkyū Nipponjin*, Tokyo: Shinchōsha; zitiert nach der anonymen Rezension »The Signature and the Seal«, *The East* (Tokyo) 19, 1983, 64-65, und nach Llompert 1983.
- , 1983, »Rechtsbewußtsein und Verantwortungsgefühl im Japan der Gegenwart«, *Rechtstheorie* 14, 285-303.
- Löwith, Karl, 1968, »Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur«, *Aufsätze und Vorträge*, Stuttgart: Kohlhammer, 1971, 157-188.
- , 1983, *Sämtliche Schriften 2*, Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 532-606.
- Lumsden, Charles J., und Edward O. Wilson, 1981, *Genes, Mind, and Culture*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- , 1983, *Promethean Fire*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Mach, Ernst, 1906, *Die Analyse der Empfindungen*, Jena: Fischer 1911.
- Mae, Michiko, 1981, »Japanische Familienstruktur und Sozialisation«, »Sozialisation« und »Literatur«, hg. von Shigeru Yoshijima, Tokyo: Sanshūsha 9-25.
- Maruyama, Tokuji, 1978, »Die japanische Kultur und ihr Nationalcharakter« (Ms.).
- Menninger-Lerchenthal, E., 1946, *Der eigene Doppelgänger*: Beiheft zur *Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie* 11, Bern: Huber.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard; dt. *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: de Gruyter 1966.
- Moore, George Edward, 1959, *Philosophical Papers*, London: Allen & Unwin.
- Morris, Ivan, 1975, *The Nobility of Failure*, Tokyo: Tuttle.
- Mungello, David E., 1980, »Malebranche and Chinese Philosophy«, *Journal of the History of Ideas* 41, 1980, 551-570.
- Murdock, George P., 1945, »The Common Denominator of Cultures«,

- The Science of Man*, hg. von Ralph Linton, New York: Columbia University Press, 123-142.
- Nakagawa, Yatsuhiko, 1979, »Japan, the Welfare Super-Power«, *Journal of Japanese Studies* 5/1, 5-51; Auszug aus *Chō Senshinkoku Nippon*, Tokyo: Kōdansha.
- Needham, Joseph, 1977, *Wissenschaftlicher Universalismus*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Nehru, Pandit J., 1949, *Glimpses of World History*, London, 4. Auflage.
- Nishida, Kitaro, 1940, »Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen«, *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1939, *Philosophisch-historische Klasse*, Nr. 19, Berlin: de Gruyter 1940.
- Okakura, Kakuzo, 1906, *The Book of Tea*, Tokyo: Tuttle 1956.
- Pempel, T.J., 1982, *Policy and Politics in Japan*, Philadelphia: Temple University Press.
- Piaget, Jean, 1925, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1963.
- Platon, »Kratylos«, *Plato in Twelve Volumes* IV: The Loeb Classical Library 167, Cambridge MA: Harvard University Press 1977.
- Popper, Karl R., 1945, *The Open Society and Its Enemies* 1, London: Routledge & Kegan 1966. Revised Edition.
- Ritter, Joachim, 1956, »Europäisierung als europäisches Problem«, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt: Suhrkamp 1969, 321-340.
- Rosenblatt, Roger (Redakteur), »Japan – A Nation in Search of Itself«, *Time*, August 1, 1983, Special Issue.
- Ross, John R., 1970, »On Declarative Sentences«, *Readings in English Transformational Grammar*, ed. by Roderick A. Jacobs and Peter S. Rosenbaum, Waltham MA: Ginn, 222-272.
- Russell, Bertrand, 1922, *The Problem of China*, London: Allen & Unwin.
- Sakabe, Megumi, 1982, »Le masque et l'ombre dans la culture japonaise«, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 335-343.
- Sansom, George B., 1950, *The Western World and Japan*, Tokyo: Tuttle 1977.
- Sartre, Jean-Paul, 1943, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard; dt. *Das Sein und das Nichts*, Hamburg: Rowohlt 1962.
- Schilder, Paul, 1950, *The Image and Appearance of the Human Body*, New York: International Universities Press.
- Schweizer, Peter Alexander, 1984, »Popularisierungskampagne für die

- indonesische Staatspartei, *Neue Zürcher Zeitung*, 23. Juni 1984 (Fernaussgabe), 5.
- Segall, Marshall H., u. a., 1966, *The Influence of Culture on Visual Perception*, New York: Bobbs-Merrill.
- Spranger, Eduard, 1978, *Briefe. Gesammelte Schriften VII*, Tübingen: Niemeyer (Briefe aus Japan, 172-181).
- Sridhar, Kamal K., 1982, »English in a South Indian Urban Context«, in: Kachru, Hg., 1982, 141-153.
- Straus, Erwin, 1930, »Die Formen des Räumlichen«, *Psychologie der menschlichen Welt. Ges. Schriften*, Berlin: Springer 1960, 141-178.
- , 1935, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin: Springer 1956.
- Sugimoto, Masayoshi, und David L. Swain, 1978, *Science and Culture in Traditional Japan; A.D. 600-1854*, Cambridge MA: M.I.T. Press.
- Sugimoto, Yoshio, und Ross E. Moyer, 1982, *Nihonjin-wa »Nihonteki«*, Tokyo: Tōyō Keizai Shinpōsha; englische Fassung: *Images of Japan: A Study in the Social Construction of Reality*, London: Routledge & Kegan 1984; zitiert nach der Rezension von Magorah Maruyama, gefolgt von einer »Reply by the Authors«, *Current Anthropology* 24, 1983, 658-660.
- Suarez, Francisco, 1612, *Tractatus de legibus*, Coimbra; photomechanische Reproduktion und spanische Übersetzung, Madrid 1967; vgl. *Ausgewählte Texte zum Völkerrecht*, hg. von J. de Vries, Tübingen: Mohr 1965.
- Tiersma, Peter M., 1982, »Local and General Markedness«, *Language* 58, 832-849.
- Trudgill, Peter, 1974, *Sociolinguistics*, Harmondsworth: Penguin.
- Tugendhat, Ernst, 1976, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- , 1979, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Van der Geest, Ton, 1975, *Some Aspects of Communicative Competence and their Implications for Language Acquisition*, Assen: Van Gorcum.
- Vitoria, Francisco de, 1539, *Relectio de Indis*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1967.
- Ward, Robert E., 1963, »Modernization and Democracy in Japan«, *Comparative Politics*, hg. von Roy C. Macridis und Bernard E. Brown, Homewood IL: Dorsey, 1972, 427-442.
- Wattenwyl, André von, und Heinrich Zollinger, »Color-Term Salience and Neurophysiology of Color Vision«, *American Anthropologist* 81, 1979, 279-288.
- Weber, Max, 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 11, Tübingen: Mohr 1966.
- Weisgerber, Leo, 1929, *Muttersprache und Geistesbildung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Weisshaupt, Kurt, 1974, »Von der Verantwortungslosigkeit des Wissenschaftlers«, *Wissenschaftskrise und Wissenschaftskritik*, hg. von Walther Ch. Zimmerli, Basel: Schwabe, 91-106.
- Wilkinson, Endymion, 1983, *Japan versus Europe: A History of Misunderstanding*, Harmondsworth: Penguin. Revised Edition.
- Williams, Joseph M., 1976, »Synaesthetic Adjectives«, *Language* 52, 461-478.
- Wissler, Clark, 1923, *Man and Culture*, New York: Crowell.
- Wittgenstein, Ludwig, 1953, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.
- , 1958, *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell.
- , 1967, *Zettel*, Oxford: Blackwell.
- Wundt, Wilhelm, 1912, *Elemente der Völkerpsychologie*, Leipzig: Körner.
- Zeltner, Gerda, 1980, *Das Ich ohne Gewähr: Gegenwartsautoren aus der Schweiz*, Zürich: Suhrkamp.
- Zutt, J., 1953, »Außersichsein« und »auf sich selbst Zurückblicken« als Ausnahmezustand: Zur Psychopathologie des Raumerlebens«, *Gesammelte Aufsätze*, Berlin: Springer 1963, 342-352.

Namenregister

- Aginsky 159
Ajdukiewicz 10
Alexander der Große 163
Anderson, siehe *Nature*
Anscombe 59, 62, 183
Apel 91 f.
Aristoteles 91, 128
Asoh 187
- Bacon 182
Balzac 36
Barthes 148
Befu 137
Ben-Dasan 200
Benedict 186, 195
Bergson 150
Berkeley 59
Berlin 128
Beyer 191
Binswanger 15, 29
Bischof 39
Boethius Dacus 129, 197, 207
Bollnow 42, 54, 181, 193
Bourguignon 204
Bolzano 11
Bucerius 106
Bühler 63, 70
Burckhardt 194, 204
Busse 195
- Carnap 10
Cassirer 32, 110, 130 f., 198
Cézanne 34
Chagall 32
Cheng 168
Chomsky 101 f., 190, 196 f.
Clark 149
Clemens XI. 160
Croce 149
- Darwin 122, 144
Demokrit 194
Deng 168
Descartes 54, 62, 77, 148, 195
De Waelhens 182
Dewey 124, 134, 137, 193
Dilthey 189
Doi 133 f., 198
Duncker 26
- Eckhardt 150
Edelmann 185
Eibl-Eibesfeldt 187, 201
Ekman 197
Eliade 48
Emeneau 201
Ezawa 138
- Ferguson 172
Foucault 183
Frege 10 f.
Freud 75, 188-190
Friedrich Wilhelm IV. 154
Frois 140 f.
- Gadamer 187 f.
Gandhi 186
Ganter 158
van der Geest 184
George III. 160
Germann 96, 102, 185
Gernet 177
Gibney 192
Goethe 150
van Gogh 158
Graumann 15, 22, 181 f.
Greenberg, 125, 132, 146, 187, 196
Gumperz 149

- Habermas 96, 98, 147
 Haiman 130, 169
 Halder 200
 Hegel 121, 135, 151, 176, 194
 Heidegger 9, 10f., 15, 29-31, 75, 84,
 122, 150, 183, 188, 193-195, 201
 Heine 154
 Hemingway 193
 Herodotos 129, 140-142, 195
 Herskovits 158, 163, 175
 Hielscher 186
 Hiroshige 158
 Hobbes 187
 Hoche 184
 Hölderlin 71
 Holenstein 68, 70, 73, 94, 181-184,
 187, 196
 Howard 42
 Humboldt 121
 Hume 151
 Hunke 202
 Husserl 9-12, 14f., 19, 24, 36f.,
 42f., 50-57, 77, 92f., 98, 129, 151,
 182f., 188, 193, 197

 Immoos 154, 191f.
 Ishiguro 148f.

 Jakobson 11, 70f., 125, 161, 201f.
The Japan Times 187
 Jaspers 193f.
 Jensen 38
 Jiun 202
 Johannes von Kreuz 150
 Jones 202
 Jünger 194
 Jung 199

 Kachru 116, 174, 188, 204
 Kamlah 89, 185
 Kang Xi 160
 Kant 11f., 40, 54, 79, 95, 97, 130,
 182
 Kawashima 137

 Kay 128
 Keil 187
Keisatsu Hakusho 192
 Kenny 59
 Keyserling 193
 Khomeini 161
 Kleint 15, 34, 42
 Kluckhohn 125, 196, 198
 Köhler 32
 Kohlberg 99, 138
 Konfuzius 154
 Kopernikus 27, 136
 Krupp 108
 Kuki 150f.
 Kuroyanagi 198
 Küster, siehe *Spiegel*
 Kuwayama 136

 Labov 100-102
 Lach 151
 Leibniz 10-12, 122, 129, 151, 187,
 191, 195, 197
 Lenneberg 100
 Leśniewski 10
 Levin 13
 Lévi-Strauss 145, 196
 Lichtenberg 199
 Liedke, siehe *Stern*
 Linschoten 22-26
 Llompарт 187, 192, 197
 Locke 198f.
 Löwith 140f., 142, 189f., 193f., 201
 Lorenzen 89
 Lotze 10
 Lumsden 123, 187, 197
 Luther 134
 Lutz 204

 Mach 75, 182
 Maddox, siehe *Nature*
 Mae 138, 187
 Malraux 193
 Marty 10
 Maruyama 200

- Matsubara 186
 Menninger-Lerchenthal 35
 Merleau-Ponty 12, 15, 22, 26, 32f.,
 42f., 52f., 182
 Misch 193
 Monet 158
 Moore 65
 Morris 186
 Mouer 197
 Mungello 191
 Murdock 126, 196

 Naipaul 204
 Nakagawa 191
 Natorp 9-11
Nature 186, 206
 Needham 156
 Nehru 186
 Nestroy 155
Neue Zürcher Zeitung 136, 213
Newsweek 204
 Newton 136
 Nietzsche 157
 Nishida 147

 Okakura 203
 Organtino 109, 187
 Orwell 193
 Osgood 25

 Pascal 80f., 191
 Peirce 129
 Pempel 192
 Perry 138
 Piaget 39f.
 Pike 198
 Platon 96, 128, 196
 Plautus 187
 Popper 194

 Qian Long 160
 Quine 11

 Rilke 150
 Ritter 193

 Robbe-Grillet 148
 Roberts 100
 Rosenblatt, siehe *Times*
 Ross 184
 Rückert 114-116, 120, 191
 Russell 10, 105, 151, 161, 186, 193

 Sakabe 150
 Sakuma 138
 Sansom 136, 158, 161, 187, 200
 Sartre 15, 28, 53, 182
 Scheler 11
 Schelling 154
 Schilder 33, 35f., 182
 Schiller 150
 Schleiermacher 121
 Schweizer 135
 Segall 198
 Shakespeare 114
 Sokrates 195
 Stratton 182
 Sōzeki 198
 Spencer 178, 204
Der Spiegel 105, 107, 138, 186, 191,
 201, 204, 210
 Spranger 193, 201
 Sridhar 176
Stern 107f., 186, 211
 Straus 28, 31, 36
 Stravinsky 202
 Stumpf 10
 Suarez 109, 187
Süddeutsche Zeitung 186
 Sugimoto, Masayoshi 155, 162, 203
 Sugimoto, Yoshio 157
 Sukarno 135
 Swain 155, 162, 203

Tages-Anzeiger 186
 Templeton 42
 Tiersma 196
Time 107, 138, 186, 201, 212
 Trudgill 201
 Tugendhat 59, 62, 71, 73, 183-185

Vico 113, 189
de Vitoria 187

Ward 154 f., 202
von Wattenwyl 100

Weber 151, 193

Weisgerber 110

Weisshaupt 89

Wilde 148

Wilkinson 162, 194, 201, 204

Williams 197

Wilson 123, 187, 197

Wissler 158 f., 202 f.

Wittgenstein 59, 65 f., 75, 155, 183 f.

Wolff 11

Wundt 121-123

Zarathustra 157

Die Zeit 106, 186, 207

Zeltner 75

Zollinger 100

Zutt 30, 182

Andere Publikationen von Elmar Holenstein im Internet:

1. Holenstein, Elmar (1993): Vergleichende Kulturphilosophie. Chinesische Bilder, japanische Beispiele, schweizerische Verhältnisse (420 KB) http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Holenstein_Kulturvergleich.pdf
2. Holenstein, Elmar (1998): Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse
<http://them.polylog.org/4/ahe-de.htm>
3. Holenstein, Elmar (1998): Asiatische Werte – Schweizerische Werte?
http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Holenstein_Asiatische_Werte.pdf
4. Holenstein, Elmar (2006): Der Nabel der Welt
www.eurozine.com/articles/2006-02-22-holenstein-de.html
5. Holenstein, Elmar (2009): China ist nicht ganz anders. Vier Essays in global vergleichender Kulturgeschichte (76 KB) http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Holenstein_China.pdf
6. Holenstein, Elmar (2009): Zu Japans Andersheit. Eine alternative Art, modern zu sein (56 KB) http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Holenstein_Japans_Andersheit.pdf
8. Holenstein, Elmar (2011): Rossiya - ein Europa-transzendierendes Land. Roman Jakobson als Wegweiser durch die Kulturen in Russland (66 KB) http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Holenstein_Rossiya.pdf

zu Russland siehe auch

V'junov, Jurij Andreevič (2005): Archetyp der russischen Kultur. Charakter, Denkweise, geistige Ausrichtung (0,5 MB)

http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Russischer_Kultur_Archetyp.pdf